RICARDO GUTIÉRREZ AGUILAR

DEUDA Y LEGADO EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE SCHILLER

OPERA ACADEMICA

Herder

Ricardo Gutiérrez Aguilar

Deuda y legado en la Filosofía de la Historia de Schiller

Herder

Publicación avalada por:
Profa. Dra. Concha Roldán (CSIC)
Profa. Dra. Nuria Sánchez (Universidad Complutense de Madrid)
Prof. Dr. Salvador Mas (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

Diseño de la cubierta: Herder
Edición digital: José Toribio Barba

ISBN DIGITAL: 978-84-254-4139-4
1.ª edición digital, 2018

Herder
www.herdereditorial.com

Nota del Editor

La marca que va entre corchetes en color rojo [p. XX/XXX] establece una correspondencia con la paginación de la versión PDF del libro.

Índice

Introducción. ¿Qué cabe hacer con las herencias recibidas?

I. Filosofía de la Historia en Schiller, Filosofía de la Historia en kant

I.1. *Signum rememorativum:* despierte el alma y recuerde contemplando

II. Contemplar, esperar, y a veces, desesperar

II.1. Los sufrimientos del joven hombre civilizado y la increíble aplicación del nuevo método de la analogía

III. Un respeto. El discreto encanto del entusiasmo

III.1. El curioso precedente de los entusiastas del Delfinado (y su gran peligro para las buenas costumbres)

III.2. La *existentia perennis* y los orígenes del entusiasmo en Schiller

III.3. El *patrón* Montesquieu, o el sentimiento limitando el sentimiento

IV. *Finale paradigmatico* en tres movimientos: la importancia *[dignitates]* de los bienes excelsos

IV.1. Explicación histórica y analogía en Schiller

IV.2. De los delitos y las faltas. De las virtudes y los vicios

IV.3. Toda la verdad y nada más que la verdad sobre los bienes excelsos

Bibliografía

Wer reitet so spät durch Nacht und Wind?
Es ist der Vater mit seinem Kind;
Er hat den Knaben wohl in dem Arm,
Er faßt ihn sicher, er hält ihn warm.

Mein Sohn, was birgst du so bang dein Gesicht?
Siehst, Vater, du den Erlkönig nicht?
Den Erlenkönig mit Kron und Schweif?
Mein Sohn, es ist ein Nebelstreif

«Du liebes Kind, komm, geh mit mir!
Gar schöne Spiele spiel ich mit dir;
Manch bunte Blumen sind an dem Strand,
Meine Mutter hat manch gülden Gewand».

Mein Vater, mein Vater, und hörest du nicht,
Was Erlenkönig mir leise verspricht?
Sei ruhig, bleibe ruhig, mein Kind;
In dürren Blättern säuselt der Wind.

Willst, feiner Knabe, du mit mir gehn?
Meine Töchter sollen dich warten schön;
Meine Töchter führen den nächtlichen Reihn,
Und wiegen und tanzen und singen dich ein.

Mein Vater, mein Vater, und siehst du nicht dort
Erlkönigs Töchter am düstern Ort?»
Mein Sohn, mein Sohn, ich seh es genau:
Es scheinen die alten Weiden so grau.

«Ich liebe dich, mich reizt deine schöne Gestalt;
Und bist du nicht willig, so brauch ich Gewalt».
Mein Vater, mein Vater, jetzt faßt er mich an!
Erlkönig hat mir ein Leids getan!'
Dem Vater grauset's, er reitet geschwind,
Er hält in Armen das ächzende Kind,
Erreicht den Hof mit Müh' und Not
In seinen Armen das Kind war tot.

Johann Wolfgang von Goethe, *«Der Erlkönig»*[1]

1 [¿Quién cabalga a tan altas horas, atravesando noche y viento?/Es un padre con su hijo/Lleva al muchacho entre sus brazos/Lo lleva seguro, lo lleva tibio en su regazo/Hijo mío, ¿qué tienes que escondes tan temeroso el rostro?/Padre, ¿es que acaso no ves al rey de los alisos?/¿Al rey de los alisos, con su manto y su corona?/Hijo mío, no es más que un retal de niebla/Tú, querido niño, ven. ¡Ven conmigo!/Juegos maravillosos jugaré

contigo/Muchas flores de colores esperan en la orilla/Tiene mi madre en sus vestas dorados que brillan/Padre mío, padre mío, ¿y acaso tampoco lo oyes?/¿No oyes lo que susurrando el rey me promete?/Estate tranquilo, no te alarmes mi niño;/Es el viento, que entre las hojas secas se mueve con sigilo/ ¿Querrías, niño precioso, venir conmigo?/Mis hijas habrán de atenderte de forma exquisita/Al nocturno Rin conducen y hacen correr/Y danzando y cantando, te arrullarán dentro de él/Padre mío, padre mío, ¿y acaso tampoco lo ves?/¿A las hijas del rey Aliso tras aquel recodo que la penumbra descubre?/Hijo mío, hijo mío, muy claro es en mi opinión/Es el viejo sauce, gris en su aparición/Te quiero para mí, admiro tu bella figura/Y si no vienes por las buenas, emplearé la fuerza bruta/Padre mío, padre mío, ¡Ahora! ¡Me atrapa!/¡El rey me ha herido!/Tiembla entonces al fin el padre, y cabalga con el viento/Entre sus brazos el hijo, entre lamentos/Alcanza el patio con dificultad y esfuerzo/Entre sus brazos, el niño muerto]. El fragmento que aquí presentamos como *Der Erlkönig* es una porción en forma de balada de la poesía más extensa conocida como *Die Fischerin* [La pescadora], escrita por Goethe allá por 1782. El poema estaba descrito para ser cantado por la protagonista mientras desempeña sus modestas labores junto al río. El personaje al que el poema hace referencia, *Erlkönig*, *rey de los alisos* o *rey de los elfos*, tiene su origen en una vieja leyenda danesa traducida por Herder en 1978, aunque más valdría decir «mal traducida». La voz danesa correspondiente era *Ellerkonge/Ellekonge*. Si todo hubiera ido bien en la traducción, de ahí pasaría a *Elverkonge*, *Elvekonge*, *Elbkönig*, *Elbenkönig* y, finalmente, a *Elfenkönig* (puede consultarse el término en el diccionario histórico de los hermanos Grimm, en http://woerterbuchnetz.de/DWB/). El Romanticismo le dedicó numerosas versiones cantadas. Con el transcurso del tiempo, la más famosa de las cuales puede que sea la compuesta por Schubert. Al parecer, la idea para la composición del poema le llegó a Goethe durante una estancia en Jena, ciudad que inmortalizó el evento con su correspondiente estatua de la élfica majestad.

Introducción.
¿Qué cabe hacer con las herencias recibidas?

«El pasado nos afecta directamente» —nos dicen—. «El pasado es común para todos» —agregan—. Es sumamente problemático asumir ambas sentencias como afirmaciones compatibles sobre una supuesta memoria colectiva y salvaguardar las individualidades. ¿Qué quiere significarse con eso de «común»*?* Porque, si de afectividades y recuerdos hablamos, por *común* no deberíamos aceptar más que un abstracto universal antropológico sobre el sentir y la capacidad de acumular experiencias. Somos individuos. Particulares. Cuánto más en la intimidad de nuestros deseos e intereses, planes y expectativas. También en nuestros recuerdos. Es así como el pasado nos afecta directamente. Por lo usual se ha querido nombrar por común una actividad comunitaria de recuperación de este pasado. Una tarea generacional. Un nexo de unión con una tradición y una responsabilidad con los ancestros. Un legado. De ahí lo del parentesco e hibridación posible con la Historia. La Historia también es, sin embargo, una actividad institucional. Se debe a una actividad iterada en su tradición, una tradición que interpreta desde sus cátedras y con unos métodos aquilatados por generaciones; los contenidos son aquí comunes en un sentido propio: de procedimiento de escuela. Una manera común de conducirse sobre los hechos. Son el tipo de contenidos que tienen la forma de la proposición, esto es, la del juicio. Un juicio crítico sobre los documentos que analiza el *historiador,* [p. 11/432] juicio que es a la vez mancomunado. Ligado a una costumbre hermenéutica. Son, por cierto, juicios públicos y revisables. Solo por eso tienen —y ahí está su fuerza y su debilidad—, en tanto juicios, en su publicidad el carácter del conocimiento. ¿Pueden ser tildados de «arte»? (ya sea este una clase de *arte interpretativo* o de *intuición genial hermenéutica).* ¿Y cuál sería el fin de tal arte de la interpretación *en caso de existir?* ¿Qué hacer con ella? Cada arte, *de acuerdo con su fin, mediará en esta transmisión.* Aquí la funcionalidad, en tanto normativa con arreglo al fin de un arte, advierte del contenido crítico público posible que toda actividad intelectual

institucional, como es la Historia, parece demandar y al que difícilmente renunciaríamos. Querríamos resaltar el término «pública». Determina dicho término que hay una diferencia respecto de la mera *intersubjetividad*. Todo lenguaje implica intercambio y copresencia subjetiva; conceptos y proposiciones no funcionan en lo privado ni aunque lo pretendan. Un soliloquio sigue siendo el diálogo consigo mismo mediado, donde incluso ignorada es la convención reina. Pero este diálogo privado no tiene la necesidad de estar sujeto a crítica. Cuando pasa a ser público, sí.

La Historia ha tenido desde luego muchos deseos. El de ser ciencia ha sido quizás el que se le ha presentado el último. El deseo, como un cierto tipo de estado mental que es, no ha querido ser privado tampoco *por parte de Natura* de la forma del juicio. Desear siempre es algo transitivo. Uno siempre se encuentra ante la forma del *deseo de*.

La inquietud por la Historia nace, para bien o para mal, cuando el filósofo quiere empezar a hacerse cargo en solitario del peso de los hechos: el filósofo de la Historia es un protohistoriador, e, *in nuce,* el historiador conserva siempre cerca de su corazón y de su cabeza su anterior estado de desarrollo. Se dice, se cuenta, que el nacimiento de la disciplina conocida como «Filosofía de la Historia» sopesa, allá en el siglo XVIII, cuánta es la carga de realidad que soportan nuestros razonamientos sobre aquellos [p. 12/432] hechos que ya son pretéritos. De Voltaire sabemos que le pone nombre a la disciplina,[1] aunque no muchos años más tarde, el impulso revolucionario pasa del pensamiento a la acción sin [p. 13/432] detenerse en muchas más disquisiciones y nos la encontramos con el arma prácticamente en la mano. La disciplina es ahora praxis. *Los hechos* toman carta de naturaleza en la sociedad y en la política con una corta gestación en el caletre. La Revolución francesa y el Terror de 1792-1793 se comprenden como la *performance* grandilocuente de este movimiento en dos tiempos: pensar los hechos antes de hacer, y hacer antes de pensar los hechos, que ya llegan tarde. No es de extrañar entonces que el período de asimilación de la nueva materia, a medio digerir en Francia, haya dado como consecuencia las más variadas combinaciones de intentos de acoplar el carácter único de la agencia humana a significados de muy largo recorrido y extensión. ¿Cómo predecir lo que los agentes acabarán haciendo? La acción como tal, que ya era significativa más allá de ser un hecho, se redobla de significado y se pertrecha de uno de largo alcance. *Predecir a partir de retrodecir, de explicar lo hecho.* Nada más ni nada menos que cada acción puede llegar a tener un significado universal. Es precisamente en este tender puentes desde lo local de la acción a lo global de sus consecuencias y causas, y en los cambios de perspectiva que implican, donde tiene su origen la mayoría de extravíos y desviaciones a que ha dado pie la Filosofía de la Historia. De tanto como se le ha exigido, el concepto pierde su ámbito familiar de aplicación y, aunque en ocasiones puede dar frutos bien dulces, en otras, con la pérdida del campo de objetos sobre el que domina, pierde su propio significado y sentido. La fruta dulce se agria con mayor rapidez cuando se le pide demasiada deducción a los hechos.

El llanto, no obstante, se ha de poner sobre el difunto. Una crítica conveniente a la disciplina se ha de apoyar, en primer lugar, en señalar alguno de los momentos en los que se produce este desliz de aplicaciones. ¿Existen realmente estos momentos?

El 26 de mayo de 1789, en Jena, Schiller pronuncia la que es considerada «lección inaugural» de su período docente en la Salana. Su *Was heißt und zu welchem Ende studiert man* [p. 14/432] *Universalgeschichte?* [¿Qué significa y para qué se estudia Historia Universal?] inaugura una forma nueva de hacer Historia.

Schiller propone semejante tema motivado por la peculiar introducción a la filosofía de Kant, que emprende. Tan solo ha leído el opúsculo del sabio de Königsberg titulado *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita,* de 1784. Este es todo su bagaje y todo lo que Kant significa para él.

En lo que sigue, lo que aquí proponemos es una investigación que parte del texto referido en primer lugar y camina hacia una novedosa introducción al papel de las fuentes documentales como objeto de pesquisa no solo histórica, sino existencial. El documento del historiador nos descubre tendencias e inclinaciones universales del querer y el pensar humano. La Historia que allí aparece es mediada por dos factores cardinales: el *documento* y el *historiador* que lo interpreta. Para el primer factor veremos a Schiller defender la misma constancia y serialidad que la Naturaleza garantiza a la Ciencia. Es este el reino de la causalidad. Para el segundo, reservará el carácter distinguido de un objeto que al historiador le interesa por encima de todos los demás: el de la motivación humana, el *reino de la libertad,* que solo lo humano puede intentar comprender más que explicar. Lo similar a lo similar invoca. Dos obras habrán de servir de contraste para dar cuenta de ambos polos, ambas escritas por las mismas fechas: Las *Cartas de Kallias* tenderán un puente al problema que surge cuando el de Marbach hace uso del término «estética objetiva» en contestación a la estética subjetiva de Kant; y su *Sobre la gracia y la dignidad* [1793] vendrá en nuestro auxilio para representar el difícil equilibrio inverso en el que el mundo moral debe destacarse de la inercia con que la materia lo tienta de continuo: la de volver a lo inorgánico de las causas.

Esto es una especie de panorámica de uno de los orígenes razonados de lo que llamamos «juicio moral en Historia» y su relación genética con el *juicio estético*, que parece hacerse de necesidad. Decimos uno de los orígenes, pues ha habido varios intentos [p. 15/432] con el transcurrir del tiempo. ¿Por qué este en concreto y no más bien otro? Immanuel Kant es el principal adalid de lo que se ha dado en llamar «historia filosófica moral». No extrañe que sea motivo principal en una parte de este trabajo. La elección de Kant no es casual por varias razones. Primero, por el hecho de que Friedrich Schiller no solo representa —como trataremos de demostrar— uno de los ejemplos más idóneos respecto del límite en el que el *juicio moral* a la Historia se vuelve y coquetea con el *juicio estético*. Segundo, y fundamental, porque Schiller parte de aquel otro autor para superarlo en este pretendido juzgar en Historia. Esto repite, a mi parecer, que la primera elección no era más que la mejor de todas y no una cualquiera. Schiller deseaba trazar dicho límite *estético* articulándolo filosóficamente. Ambos autores se inquirirán y responderán directa e indirectamente en sus textos, reforzándose todas sus y mis razones. Esta es la tercera razón fruto de la casualidad histórica: en estos casos, el autor contemporáneo —que en estas páginas es Schiller— se considera en deuda con un eminente predecesor hace tiempo ya desaparecido, que tiene la buena o mala suerte de

no poder despojarse del incordio del seguidor que no le ha acabado de entender o, en el mejor de los casos, de poder ser aprobado como orgulloso discípulo probo y continuador de la saga. Esta ocasión histórica es la que elegimos, por encima de todo, por la vía de la consecuencia y de la influencia doctrinal, para hacer colaborar a los dos protagonistas en un mismo momento para resolver, por añadidura, el mismo problema, es decir, que Schiller pudo recibir respuesta de Kant. Posicionarse respecto a su herencia intelectual: esta y no otra es la explicación —que no es poca— de la elección de ambos. ¿Qué hacer con la herencia recibida? [p. 16/432]

1 Y sabemos también que la aparta de las, para él, sospechosas caricias de Bossuet, obispo de Meaux, que la había bautizado sin todavía saberlo nadie de *historia teológica* garantista, allá por el 1681, para gusto de su delfín, del que era preceptor. Desde el principio del mundo, su *Historia Universal* era legitimadora de religiones e imperios, siempre por la gracia de Dios y en su providencia (*vid.* Bossuet, J., *Discours sur l'Histoire universelle*. Hay numerosas ediciones libres en la red, tanto en francés como en castellano. Aquí puede verse una en diferentes formatos: http://archive.org/details/chefsdoeuvredebo00boss. Curiosamente, encontrar una edición fiable en papel resulta una empresa imposible). Voltaire, para que no la miraran con desdén por la calle, rapta en su cuna a la joven disciplina y le cambia el nombre para ofrecerle la dote de una nueva vida; la llama *Philosophie de l'Histoire* en el *discours préliminaire* publicado en 1765, de su defensa fundamental de la disciplina en el *Essai* que publicará en 1769. Este discurso formará la primera defensa de una historia secular o profana, en liza con la sagrada. Su *Essai sur les Moeurs et l'Esprit des Nations* [Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones, 1769] lo incluye como entrada a la obra (*vid.* Voltaire, *Filosofía de la Historia*, estudio introductorio, traducción y notas de Martín Caparrós, Madrid, Tecnos, 1990). Hay que hacer notar con no poco énfasis que la sustitución de la historia sagrada por la profana es al mismo tiempo la forja de una filosofía mecanicista de la Historia, *à la* Newton, y con el modelo en boga de la nueva ciencia física. En ella, lo que resalta son los hechos repetibles y las leyes inmutables. Los personajes e individualidades históricas son de todas todas algo secundario. En el primer capítulo de su *Le siècle de Louis XIV* (escrito en 1739), pronuncia Voltaire unas oraculares palabras de lo que, según él, estaba por venir: «Todos los tiempos han producido héroes y políticos, todos los pueblos han conocido revoluciones, todas las historias son casi iguales para quien solo busca almacenar hechos en su memoria; pero para todo aquel que piense y, lo que todavía es más raro, para quien tenga gusto, *solo cuentan cuatro siglos en la historia del mundo*. Esas cuatro edades felices son aquellas en las que las artes se perfeccionaron y que, siendo verdaderas épocas de la grandeza del espíritu humano, sirven de ejemplo a la posteridad» (Voltaire, *El siglo de Luis XIV*, México, FCE, 1978, p. 7 —el subrayado es mío). *Vid.,* asimismo, Roldán, C., «Voltaire. El origen de la expresión "Filosofía de la Historia"», en *Entre Casandra y Clío. Una historia de la Filosofía de la Historia*, Madrid, Akal, 2005, p. 55.

I. Filosofía de la Historia en Schiller, Filosofía de la Historia en Kant

En una de las múltiples cartas intercambiadas por Christian Gottfried Körner, amigo y confesor de Schiller, a la par que, a ratos, director espiritual en los virajes mundanos que la vida le hace emprender —en aras de la exactitud, nos referimos, en concreto, a la del 28 de mayo de 1789—, Schiller refiere a aquel la siguiente anécdota ocurrida apenas un par de días antes y ya casi convertida en leyenda:

> Desde la ventana de la casa de Reinhold, miraba cómo subía calle arriba un tropel de personas [*Trupp über Trupp*], sin que el aluvión pareciera tener fin. Aunque no estaba completamente libre de temores, me divertía su número creciente y se fortalecía con ello mi ánimo.[1] [p. 17/432]

El «aluvión» referido no cesa. La expectación, menos. No es para menos si tenemos presente que el destino es la propia casa de Reinhold, donde Schiller aguarda parapetado tras el cristal. El público sigue haciendo suya la calle. Se dispone a ocupar pasillo y vestíbulo del, en otros casos, generoso auditorio que ofrece el anfitrión de la casa, uno de los catedráticos estrella de la Academia de Jena. Si los cálculos no fallan, al menos la mitad —si no más— de la población estudiantil tenía la intención de asistir aquella tarde de mayo de 1789 a la lección inaugural [*Antrittsrede*] que tenía por propósito hacer de presentación para el nuevo y ya distinguido profesor de la Salana, algo desde luego desacostumbrado en todos los sentidos imaginables, tanto para el ambiente académico como, al parecer, para la residencia de los Reinhold. Schiller, que desde el mirador ve cómo aumenta exponencialmente la comitiva, no se arredra

> iba dispuesto con una cierta firmeza, a la que contribuía no poco la idea de que mi lección no tendría que temer la comparación con cualquier otra que se hubiera impartido en cátedra alguna de Jena [*meine Vorlesung mit keiner anderen, die auf irgend einem Katheder in Jena gehalten worden, die Vergleichung zu scheuen brauchen würde*] [p. 18/432] , y principalmente, ante la idea de que todos los asistentes la han de acabar reconociendo *como la mejor* [*als der Überlegene anerkannt zu werden ist*].[2]

Pero el desfile no termina. Y Schiller habrá de seguir manteniendo el tipo. La multitud que llena la calle va creciendo en tal medida que algunos hasta deben regresar por donde han venido por falta de espacio. Alguien sugiere cambiar de auditorio. El cuñado del teólogo Griesbach invita a la casa de este último, que posee las mayores estancias a este efecto en toda la ciudad. ¿Pero cuántos oídos esperan realmente el discurso de Schiller? La ciudad entera está convulsa. Junto al río Saale algo se cuece. De la casa de Reinhold una nueva procesión se hace con las calles. «Todos se precipitaron afuera, y en un santiamén la Joanisstrasse, que era una de las calles más largas de Jena, se vio completamente llena de estudiantes en dirección a [la casa de Griesbach]. Corrían tanto como podían para conseguir un buen sitio en el»[3] nuevo enclave. Al mismo tiempo cunde la alarma por toda la calle, se abren y cierran ventanas para satisfacer tanto a los curiosos como a los temerosos. Se piensa primero en un incendio, y la guardia, allá, en el castillo, se pone en marcha. «¿Qué sucede? […] Y entonces se oye una voz: el nuevo profesor va a impartir su lección»[4]. Y «el nuevo profesor», traído desde la Weimar de Goethe, y a sugerencia del mismísimo olímpico para alumbrar el parnaso de su ciudad, ve cómo el nuevo auditorio también se desborda, y, acodada, la audiencia se aprieta en sus asientos si es que acaso ha tenido algo de suerte.[5] [p. 19/432]

Ni siquiera hay sitio para que él consiga llegar al lugar dispuesto para la lección magistral. Se abren las ventanas. Hace calor. Son en torno a las siete de la tarde. Desde la calle se oye, como respuesta al coro del rumor académico de dentro, el murmullo de los que se han visto obligados a tratar de captar algo desde afuera. Estos no han sido tan vivos y rápidos como los que quizá ahora se sienten en el suelo, aunque estén más holgados, eso sí, respecto del espacio. Schiller se abre paso, escoltado a ambos lados por los dignatarios de la Universidad. La cátedra apenas le es visible, pero cuando se encarama a ella, tras surgir poco a poco su voz entre el «golpeteo, que aquí significa aplauso […]. Con las diez primeras palabras que pude pronunciar en tono firme, me encontré en pleno dominio de mí mismo; y leía con una fuerza y seguridad en la voz que hasta a mí me sorprendió».[6] Huelga decir que, además de encontrarse en pleno dominio de sí, se encontró también en pleno dominio de la concurrencia. El sortilegio que le permitió conseguir semejante hazaña, domar a Hércules y a la hidra de Lerna a un tiempo, en Jena, se componía exactamente de diez sencillas palabras: «Me es grata y honrosa la [p. 21/432] tarea, mis muy estimados señores» [*Erfreund und ehrenvoll ist mir der Auftrag, meine h.H.H.*].[7] Y la tarea de la que predica gratitud —continúa— no es otra que la de acompañarlos «a su lado» [*an Ihrer Seite*], casi tomándolos del brazo, para conducirlos, en un vagabundeo en apariencia casual y en principio despreocupado, que les presentará ante los ojos las delicias y divertimentos de algo llamado «Historia Universal» [*Universalgeschichte*]. En principio no hay exigencias… Pero solo en principio. En este paseo vespertino, Schiller no pretende marcar el paso ni imponer ruta alguna. ¡No es necesario hacerlo! El acompañante, los acompañantes, pueden dirigir la expedición, que la lección será la misma. No hay problema; no va a defraudar a nadie. Satisfará igualmente

al observador reflexivo [con] tantas materias para su enseñanza, [como] al diligente hombre de mundo

> [entretenido con sus] excelentes modelos de imitación, [no menos] al filósofo [al que le tiene reservadas las] conclusiones de la mayor importancia, y, *a todos, sin [p. 22/432] distinción,* [*les ha de premiar con*] *el más rico manantial del más noble de los placeres*: el anchuroso y vasto campo de la Historia[8].

Ya sea como objeto [u objetos que se enfrentan, *Gegenstände*] de reflexión contemplativa, ya sea como motivo y razón para la utilidad, este paseo acompañado pretende colmar las expectativas más inmediatas de todos y cada uno. En caso de verse defraudadas en algún punto por la rigidez que de las mismas tienen los distintos grupos de interés, pues aquel se demora aquí, el otro nos puede retener allí —algo que desde luego podrán sacar en claro como ganancia y que jamás cederán de concluir—, el paseo junto a Schiller es el disfrute cálido y sereno «del más noble de los placeres» [*das edelste Vergnügen*], alcanzado en magnificencia por su extensión, pues se nos ofrece entre los pliegues de la Historia, al completo. La promesa mínima que nos hace Schiller es el más noble de los divertimentos. A esto no tendrán por qué renunciar ni el filósofo, implicado sesudamente en sus cuitas, ni el observador contemplativo que gira y gira alrededor del mismo objeto a la búsqueda de la imagen completa, ese que se demora en la admiración. Ni tan siquiera el apresurado hombre de mundo, que desea respuestas claras, cortas y oportunas por parte de este, pues el tiempo apremia. Es un plus a no despreciar como quiera que se pasee y por la razón por la cual se pasee, por recomendación médica o curiosidad.

Solo una cosa no está permitida si acompañamos a Schiller al paso, y esa cosa no sería sino la negación de todo lo expuesto con anterioridad. Esta negación vendría a ser lo mismo que decir que el paseo no tiene, en sí, ningún interés para el acompañante, ya sea porque este se hace a la idea de que la ruta propuesta ya es conocida por él, ya sea porque en ella no espere encontrar solaz, porque el aburrimiento haga de él una presa fácil, o incluso que haya cosas que considere más importantes que demorarse en [p. 23/432] estas rutas ya transitadas por capricho o por disfrute. Lo único que no se perdonará, entonces, es este desinterés. La ausencia de cualquier interés. Y Schiller tiene razones para ser inflexible en este sentido. Desde luego, para esto es mejor no salir de casa. A quien se ha decidido —porque es al fin y al cabo una decisión— a arrellanarse en su sillón y mirar por la ventana, a la espera del regreso de los que han partido, al menos le espera el sortilegio de más de diez palabras que Schiller invocará al final de la mencionada lección. Será como si este entrara por la puerta, con el sombrero todavía en la mano, e interpelara a aquellos demasiado acomodaticios que ahora, sin embargo, despiertan al final apoteósico del discurso, como si estuviera pensado especialmente para ellos, para conmoverlos en su asiento:

> Todas las edades precedentes se han esforzado —sin saberlo, o puede que sin pretenderlo— por conducir nuestro humano siglo. Nuestros son los tesoros [*Unser sind alle Schätze*] que han traído consigo el celo en el trabajo y el genio, la razón y en la experiencia, a esta edad del mundo ya avanzada. Es a través de la Historia como han de empezar ustedes a darle algún valor a los bienes *a los que la costumbre y la posesión incontestada* continúan robándole de buen gusto nuestra gratitud [*an denen Gewohnheit und unangefochtener Besitz so gern unsre Dankbarkeit rauben*]: ¡Son bienes caros y costosos, a los que aún permanece pegada la sangre de los más nobles y mejores! ¡Son bienes que han tenido que ser conseguidos por medio de los más

> procelosos de entre los trabajos de tantas y tantas generaciones! Y ¿cuál de ustedes en el que se aloje un espíritu lúcido y un corazón sensible, no tendrá presente la elevada obligación [*diese hohe Verpflichtung*] que ello conlleva sin que nazca en él, en este caso, el silencioso deseo hacia la estirpe venidera, deseo que él mismo se ve incapaz de pagar a la del pasado?[9] [p. 24/432]

¿Y cuál de entre ellos, ignorando esta presunta deuda entre generaciones, no sentirá cierta vergüenza si la trata como no contraída? Porque, lo queramos o no, llegados con *necesidad hipotética* a *esta* edad del mundo ya avanzada, aparecidos en medio de la función, somos el producto —quizá sin saberlo, quizá sin pretenderlo— de las edades precedentes y su esfuerzo. Uno que es esfuerzo por parte de toda la Historia, ya que no hay otro sitio al que hurtarse. Claro que, para sentir vergüenza, ya habría que haber dado por buena la deuda en cierto modo. Apartar el ánimo de su pago es un cierto modo de olvidar sabiendo, pretendiendo saber quiénes somos desde la ignorancia —que solo es inocente de no pretenderla—, o cómo hemos venido a parar a estas orillas del presente. Y si este esfuerzo de nuestros predecesores del que hablamos pudiera carecer del mérito que se le guarda a aquel ejecutado, sabiéndolo, pretendiéndolo, con el objeto adelantado de la estirpe venidera en mente, no es menos cierto que está en la mano de aquel que recibe sus dividendos tomar conciencia con un espíritu lúcido y un corazón sensible del valor del mismo bien. La obligación queda como pátina adherida al legado; es que lo vale. Le otorgará entonces cordialmente la así merecida gratitud, que es la moneda con la que se pagan las obligaciones hacia el pasado. Puesto que, sin duda, más que en el heredero recae en el testador la presunta carga de esta gracia. Si se puede estar agradecido, esta posibilidad le corresponde siempre a la estirpe venidera. Esta podrá valorar después si merecía o no la herencia recibida; podrá valorar si lo heredado es realmente el tesoro que pretende ser y el patrimonio tiene el peso que reclama, pero esto dependerá de reconocérselo sobre la base de poseer un «espíritu lúcido» presto. Será, sin embargo y por igual, hacerle un flaco favor —o ninguno en absoluto, por decirlo mejor— y dejación de la propia responsabilidad tanto el dar la herencia por hecha, incontestada, como el no prestarle la menor atención y verla como costumbre, o bien prestarle en sintonía el menor de los intereses. Algo que, en definitiva, viene [p. 25/432] a ser lo mismo. Por eso a Schiller la labor que tiene por delante no puede resultarle sino «grata y honrosa». Necesariamente.

Arrellanados en el sillón podemos hacer oídos sordos al discurso de Schiller. La costumbre, la posesión incontestada de semejante legado —pues somos trivialmente los únicos herederos— nos hace romos y refractarios a *darle algún valor* porque ¿qué valor se le ha de dar a lo gratuito, lo que se recibe sin pena ni gloria? —pensará el heredero pobre de espíritu que no se siente apelado ni por el testador ni por el valor del bien—. Pero Schiller truena ante él. Hay que aprender de nuevo que los bienes a los que la costumbre y la posesión no amenazada nos han hecho insensibles nos podrían ser arrebatados si dejamos de pesarlos con justicia en nuestros corazones. A saber, que lo heredado, si es valioso, nos puede ser sustraído, y que para nuestro caso no será obra de ningún ladrón ni asaltador de caminos, pues en el sillón no hemos salido propiamente de nuestros aposentos, sino que el instante en el que el crimen se comete se prepara ya con

un acto de hurto que nos pasa desapercibido. Ese acto es el de robarle nuestra gratitud. Y esto no es cosa chica. Como hurto, implica una acción contra el derecho y, por lo tanto, dichos bienes ostentan un cierto derecho que solo resta por ser reconocido. Si no, puede perderse el patrimonio con el transcurso del tiempo. No es una conquista eterna. Para los esperanzados, podrá regresar si se pierde, desde luego, pero sentiremos entonces crudamente su ausencia hasta que esta generación, o la estirpe venidera, lo vuelva a conquistar como por casualidad. Valdrá entonces para el momento del legado aquello del «lo que de tus padres has heredado, conquístalo para poseerlo [*Was du ererbt von deinem Vater hast/ Erwirb es, um es zu besitzen*]».[10] ¿Y dejaremos a la casualidad [p. 26/432] semejante acontecimiento por falta de gratitud? ¿Por un cuidado que, en definitiva, se basa tan solo en *el* reconocimiento del bien recibido, en su puesta en valor? ¿Y qué es esto del *valorar* y *darle valor?* ¿Realmente no tiene coste alguno?

Porque alguno sigue enterrado en el entorno de su sillón sin sentirse reclamado en absoluto por la discusión sobre el tema, como si este le fuera ajeno. Habrá de desacostumbrarse por adelantado, tendrá la exigencia de poner en el otro platillo de la balanza el peso adecuado a las posesiones recibidas por medio de aquel contrafáctico que nos enfrenta su pérdida para la generación presente, *y si no…* Se deberá cargar con el *als ob* de una elevada obligación. [p. 27/432]

Schiller ya nos ha dado indicaciones de cómo funciona semejante proceso de pesaje. Ha indicado lo que, a su juicio, es el inicio del proceso de reversión de ese pernicioso estado de molicie. Hay bienes y bienes. Determinadas cosas han de contar sin lugar a dudas con la cualidad de afectarnos. Hay bienes que *merecen* y, a la vez, *exigen* una elevada obligación para con ellos. Bienes que están como tocados por esa demanda a ser valorados *per se*. Esta es una primera distinción fundamental supuesta por Schiller: *existen* semejantes hechos. Se dan, y, de estos hechos que son legado, de estas acciones, hay consecuencias y productos, y, en delegación, un tributo a los primeros ha de ser traspasado a los segundos si viene al caso. Este pago se realiza *a través de la historia* como zona franca para este tipo de transacciones. Pero esto requiere alguna que otra aclaración más. Del mismo modo que puede haber hechos intrascendentes, los hay que no pueden ser ignorados. Una vez entendido esto, que todos los hechos, acciones y acontecimientos no pueden ser valorados por igual, o de lo contrario el término «valor» carecería de sentido alguno, queda la consiguiente operación explicativa: fundamentar si los motivos de valoración son objetivos. Después de haber hecho la división horizontal ontológica podemos entrar a discutir cuál es el criterio de semejante distinción, es decir, entrar a discutir cómo los identificamos o se identifican ellos mismos, ya que tienen derecho y apelan a una obligación, y cómo se ordenan jerárquicamente, si procediera.

La consecuencia de tener éxito en semejante aventura taxonómica será entonces, entre otras, poder acusar de ingratitud al que se atreva a no reconocerles dicho carácter.

Y Schiller va, de hecho, más allá en sus indicaciones. Porque no se trata de cualesquiera cosas, sino de los frutos del trabajo y del genio [*Fleiß und Genie*], los frutos de la razón y de la experiencia [*Vernunft und Erfahrung*]. Estos son esos bienes caros y costosos que pueden levantar la voz a la larga si no se les reconoce su valía. Son los

bienes caros y costosos, producto de los mejores [*kostbare [p. 28/432] teure Güter der Besten und Edelsten*], o producto de tantas y tantas generaciones. Es de estos de los que podemos prometernos los más nobles de entre los placeres. Como se deja ver, son dos los caminos posibles de semejante genealogía, pues el pesado trabajo de tantas generaciones pesará por igual frente al modelo excelente del mejor de los mejores para la imitación que aquel hombre de mundo del que hablábamos más arriba andará buscando con la vista. Y es que ambos caminos presentan una característica en común que no se ha pasado ni mucho menos por alto en el enfático discurso. Todos esos son los bienes además a «los que permanece pegada la sangre de los mejores y más excelsos […] [bienes que no son sino los] que han tenido que ser conseguidos a través del pesado trabajo de tantas generaciones».[11] Una cosa va con la otra; la identificación de semejante conjunto de bienes por la mácula de la sangre, el sudor y las lágrimas conduce a la coincidencia entre los mejores y más excelentes y aquellos que han sido capaces de legar el fruto de los más pesados trabajos. No nos importa aquí el número del *universorum*. Los más excelsos son igualmente tantas generaciones como uno solo.

Nos importa el signo distintivo que nos reclama la más elevada de las obligaciones. Esa pátina y marca en el bien es la que nos tiene que remover el deseo si somos de aquellos que tienen un corazón sensible o que quieren despertar a la lucidez del espíritu. Valiendo lo cruento de la metáfora, *la sangre llama a la sangre*, es así como se consigue «atar nuestra existencia fugaz a la perenne cadena que une a todos los linajes humanos, para así sujetarla en su carácter volátil».[12] Para que no eche a volar. Pagar es una acción, y aquí se paga para empezar mostrando algún *interés*, y si de casualidad el *silencioso deseo* no retribuyera del todo al pasado su deuda de gratitud, como es el caso, pondremos si queremos nuestro impuesto en el futuro. Por eso, para no ser [p. 29/432] acusados de estar hablando de fantasmagorías, «debe existir en la especie humana alguna experiencia que, *como hecho*, indique una cierta aptitud y una facultad de este género [*eine Erfahrung, die als eine Begebenheit auf eine Beschaffenheit und ein Vermögen hinweiset*], cosa que constituiría la causa de su progreso»[13], del pago futuro [p. 30/432] en la misma especie. Palabras estas del sabio de *Königsberg*, tan cercanas a Schiller, como veremos. La coda viene al caso más que oportunamente. Será esta una cierta aptitud con resultado en la misma divisa: la gratitud.

Porque a buen seguro podemos decir que ha habido progresos y que estos se han debido a un cierto reconocimiento de este tipo agradecido. Unas generaciones se sienten deudoras de otras. *Debe existir*, primero, como deben existir al menos las cosas a las que se está formalmente obligado, las que nos reclaman desde el universo abstracto del derecho. Y, *de hecho* y felizmente, como *Begebenheit,* se podrá decir quizá que *existen* finalmente. Para no ser acusados tampoco de círculo argumentativo, lo que más bien sucederá es que *de hecho existan,* y que se pueda entonces colegir su derecho. El camino luego se puede revertir: de la *ratio essendi* a la *ratio cognoscendi*. Por ser más específicos, ya hemos dicho además que este *existir* es un fenómeno plural que se da en la Historia. Estos acontecimientos los hay de muchas clases. Existe este tipo de experiencias que ofrecen materia de enseñanza al espíritu lúcido, y esto, *de facto*. Hay

bienes recibidos a los cuales no podemos sustraerles ese carácter y que provocan en nosotros un cierto tipo de asentimiento, de reconocimiento, de aprobación producto del despertar de nuestro buen espíritu, de nuestras mejores capacidades, de nuestros mejores ángeles, o de [p. 31/432] nuestro corazón sensible. Al contacto con semejantes bienes, en su presencia —pudiera decirse— resuena delatora la facultad para semejante género y esta se pliega obediente. Y su tono primario es una *aptitud* [*Beschaffenheit*], una inclinación que se produce, un talante. En definitiva, y sin evitar la similaridad sonora, es una *actitud*. El sonido es el de aquel deseo silencioso. Y esta actitud es el principio del movimiento hacia *lo mejor* que promete el *progreso*. El primer movimiento hacia este comienza con un cambio en la actitud hacia el interés y la inclinación, como una tendencia dinámica que mueve de la molicie y la inercia al acto decisivo, que bien puede ser el de levantarse del sillón, del mismo modo que el desinterés era el primer crimen. Esto es, *causa* o se identifica etiológicamente como culpable principal de lo que está por venir. O, dicho de una manera más contrafáctica —y perdónesenos el barbarismo—, cuando se pague el tributo a los siglos venideros, esto habrá de explicarse necesariamente como originándose retroactivamente en aquella actitud primera que era el desear pagar. Pago realizado con gratitud.

Y el fenómeno maravilloso de la *gratitud* no deja de tener también sus reglas, como vemos, aunque resulte paradójico en su espontaneidad. Su valor está presumiblemente en el carácter de ejercicio no necesario al que nos referíamos hace unas páginas. Puesto que el objeto de la misma será también un acto desinteresado en esencia por parte del tiempo pasado, y dado que la estirpe venidera podrá —o no— ser agradecida con él, no se puede esperar con necesidad este pago como condición ni se espera y actúa por lo usual de esta manera. Los intereses del que lega no esperan nada en pago ni entran en la cuenta. Esta es la naturaleza de *lo gratuito* y de la *gratitud*. El desinterés comprende una actitud que va en los dos sentidos. De suceder lo contrario, diríamos, sin ambages, que el acto en sí *no es gracioso* o es *ingrato,* pues, de la misma forma, de ser aquel gracioso y merecer para sí dicho reconocimiento, se tildaría de desagradecido al heredero del mismo de no actuar en consecuencia. Gracia con gratitud [p. 32/432] se paga. Pero claro, ha de merecer para sí dicho reconocimiento. Y en ese caso solo sería inconsecuente el que recibe la gracia de ser los bienes legados considerados un tesoro, el más excelso de los regalos, pues ¿cómo podría explicar entonces su desidia, su ausencia de deseo para los mismos?

Nuestros descendientes «sin duda, valorarán la historia de las épocas más remotas —cuyos documentos habrán dejado de existir para ellos mucho tiempo atrás— *aplicando únicamente el criterio que más les interese*».[14] Solo del feliz suceso que concite el juicio adecuado para el bien adecuado surgirá el progreso. Habrá dado este criterio con *lo que más interesa a nuestros descendientes.* A saber, hay actitudes correctas hacia el pasado. Pero sin duda, y para abrir el apetito en dicha investigación, la suma total de dichas valoraciones indicará allí al principio, en el inicio que es origen, una facultad [*Beschaffenheit*] acorde con semejante género de actitudes.

Por eso «solo cabe predecir [una de estas *disposiciones adecuadas del ánimo*] cuando concurren las circunstancias que coadyuvan al suceso. Que tales circunstancias *hayan de concurrir alguna vez* es algo que, sin duda, se puede predecir»,[15] por ejemplo, de un modo general y como por la cuenta de la vieja a través de un rudimentario cálculo de probabilidades —nos dice Immanuel Kant—, «como en los juegos de azar [*beim Calcul der Wahrscheinlichkeit im Spiel*]»,[16] como se puede predecir la descarga eléctrica en aquellos cuerpos generadores de electricidad. Pero lo que no se podrá determinar con exactitud es si no tendré que sentarme a esperar semejante dichoso acontecimiento para obtener la experiencia que confirme mi predicción por espacio de una vida entera; la mía, en este caso. ¿Que debe suceder alguna vez? Sí. ¿Cuándo? Es cosa de hacer cuentas. ¿Pero en qué se diferencia este *hacer cuentas* de la mera [p. 33/432] elucubración? Porque desde luego, la mención kantiana al cálculo de probabilidades hay que acompasarla con que se trata de aquel que relacionamos con el radio de influencia de la mesa de juego. No obstante, esta predicción, sobre la base de lo realizado tiene las ventajas de las causas. Pues si bien no podemos determinar el suceso del acontecimiento, decir cuándo y dónde descargará la tormenta, una vez hemos atestiguado la comunidad de origen en una facultad de determinado género de todas aquellas valoraciones que de la Historia harán las generaciones futuras, estamos legitimados a sostener que *existe* una causa, causa que tiene además la forma de una *capacidad* [*Vermögen, Fähigkeit*], que se desencadena de diversos modos ante la presencia de variados bienes, pero que variada en especie —en resultados— coincide en género, eligiendo unos criterios u otros según interese.

Esta es una manera bien clara de pararle los pies a aquellos que nos pudiesen llegar a acusar de andar jugando a las profecías. Porque el ser humano juzga y, además, valora. No es esta una segunda acción redundante. El individuo puede aplicar una regla a un caso particular —emplear un *concepto* o *categoría*— y a esto se le habrá de llamar sin duda «juzgar», pero por añadidura también pueden nuestros descendientes valorar la historia de las épocas más remotas aplicando únicamente el criterio, o la regla, o la categoría, que más les interese. Esto es un acto de otra naturaleza. Juzgarán entonces como consecuencia de un *valorar*. Y en la medida en que esta serie de actos se instituyen como independientes en su aplicación, y que forman toda una nueva familia y *género* con un cierto parecido, hemos de poner allí arriba, para explicárnoslo, una *facultad* [*Fähigkeit*], *capacidad* [*Vermögen*] o *aptitud común* [*Allgemeine Verneigung*] a todos ellos. Como a toda facultad, era de esperar que a Kant no se le ocurriera sino ponerla a disposición del *universorum,* suponerla extendida a todo el género humano.[17] [p. 34/432]

Así, es la *aptitud*, la *facultad* o la *capacidad* la que paga las cuentas de gratitud o deja a deber. ¿Habrá entonces una de estas elevadas obligaciones que no haya de ser dejada en la columna de los deberes? Si la hay, será una experiencia ante la cual cualquier miembro del género humano y, por ello, capacitado para valorar, haya de ceder el acto gratuito o ser acusada de ingrata. Una experiencia universal —o, ya puestos, del *universorum,* por ser más precisos— que se indique entonces como *ligada*

estrechamente al interés de la Humanidad.[18] Esto es, hay una serie de bienes que [p. 35/432] interesan a toda generación siempre. Es la parte objetiva del asunto. Y hay que anotar que, de entre todas esas operaciones de imposición o reintegro, de haberes y deberes posibles, se puede hablar de «un hecho de nuestro tiempo que prueba esa tendencia» y que se prueba entonces entre el elenco de esa clase excelente de sucesos.[19] Es decir, se puede identificar de manera clara uno de esos pagos que andábamos buscando en una muestra de la historia humana. Es —como no podía ser de otro modo — la revolución de un pueblo lleno de espíritu, pletórico de espíritu sensible [*Die Revolution eines geistreichen Volks*].[20]

Y, no nos llevemos a engaño, porque nadie podía haber deducido un acontecimiento semejante, un concierto tal entre *deber* y *querer*. ¿Podemos plegarnos realmente a la ilusión de enumerar el máximo efecto de toda causa a priori? No se lo esperaba, porque aún no había descollado aquella facultad a ese nivel en ninguna de sus acciones. Con Goethe —y en una de esas coletillas que Schiller debía conocer muy familiarmente por la amistad que compartieron tantos años— desde luego somos hijos de nuestras obras. Pero ante un nuevo efecto, uno que la Historia nos ha enseñado a meter en nuestra economía humana, puede suponerse, sí, para aquella causa una nueva fisonomía.

> Se ha descubierto en la naturaleza humana una disposición y capacidad […] *que ningún político hubiera podido deducir, a fuerza de sutilezas, de la reunión del devenir natural y de la libertad en la especie humana*, salvo quizá siguiendo los *principios internos del Derecho* [p. 36/432] [*und welches allein Natur und Freiheit, nach inneren Rechtsprinzipien im Menschengeschlechte vereinigt*] que podrían indicarla.[21]

Cuando empezamos a hacer números y aventuramos un cálculo que incluya las *circunstancias* del *reino de la Naturaleza* y, además, las del *reino de la libertad humana*, las cuentas del Derecho se quedan a todas luces cortas. Aparecen entradas imprevistas en el ejercicio, pero no hay otro modo de contar. En ocasiones, se han superado las expectativas y ha habido que empezar la cuenta de nuevo. Esto hubiera sido un ejercicio fallido de aquellos de probabilidad determinada. Contingente y esperable, sí, pero ahí nos quedamos a la espera. La problemática de la gobernación, la cuita del político por cierto, incide y radica en ello. Cómo podemos adelantarnos si gobernamos realmente para el deseo de los gobernados. Pues el mayor problema de la especie humana, el de la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el Derecho,[22] consiste precisamente en que no sea necesaria solución de continuidad entre la *ley externa,* el *derecho positivo,* un *deber* y su acatamiento —que no difiera de la hipotética *ley interna* de nuestros deseos e inclinaciones, un *querer*—. Este problema es al mismo tiempo el más difícil y el que más tardíamente será resuelto por la especie humana en su conjunto.[23] Y es que hay muchísimos intereses que pueden guiar la elección del criterio a aplicar.

> Porque nos las habemos con seres que actúan libremente, [y que tienen intereses igual de libres,] a los que se puede *dictar* de [p. 37/432] antemano lo que *deben* hacer, pero de los que no cabe predecir lo que harán [o querrán] y, aparte, que saben extraer del sentimiento de los males que ellos mismos se infligen, cuando ello se

> vuelve especialmente pernicioso [*aus dem Gefühl der Übel, die sich selbst zufügten, wenn es recht böse wird*] un revitalizado impulso para hacerlo en lo sucesivo mejor que antes de caer en tal estado.[24]

El ser humano se equivoca y aprende de su propia experiencia, extrae la enseñanza adecuada del sentimiento de los males que él mismo se inflige para repensarse eso de las aplicaciones de criterios, para volver a *valorar*… No tenía desde luego una inclinación malsana hacia la propia desgracia. Pero, por qué no decirlo: extraerá con tanta mayor atención la enseñanza adecuada del sentimiento de los males que otro le inflija, puesto que no solo no lo habrá deseado, ni querido, sino que tampoco él mismo habrá puesto los medios para procurárselos. ¿Qué responsabilidad le toca en todo ello? ¿Cómo puede [p. 38/432] considerarse protagonista en dicha elección? ¿Y de qué clase de elección se trataría? Por ejemplo, mirará ahora con otros ojos a aquel que lo gobierna. Y nadie querrá que se le mire así, a no dudarlo.

Para empezar, hará bien en tomar nota *el observador reflexivo* [*der denkende Betrachter*], y no dejará de tenerlo en cuenta tampoco entre sus cálculos el filósofo de la Historia [*Der Philosophe*], pero, sin duda, será tema de la mayor de las importancias para el activo hombre de Mundo [*der tätige Weltmann*], porque no deberá pasar por alto confundido por sus propios intereses, aquellos que guarecen en su pecho el resto de los hombres si es que acaso quiere enterarse de qué va la película. El político, por ejemplo, como uno más de entre los curtidos hombres de mundo, hará bien en conocer lo que su pueblo desea, sean sus motivos en esta historia los que sean. De hecho, sin duda se hace cábalas sobre esto mismo inclinado sobre su mesa de trabajo y ejerce de profeta en sus ratos de asueto.[25] [p. 39/432]

> Ahora bien, el bienestar carece de principio alguno tanto para el que lo recibe como para el que lo dispensa (pues se trata de algo que cada cual entiende a su modo y manera), porque atañe a la *materia* de la voluntad, *que al ser algo empírico no es susceptible de la universalidad de una regla*.[26]

La *materia de la voluntad* que es el deseo, y lo que en él se contiene, su objeto, va y viene, y es particular. Es empírica, y como mucho se puede describir en sus idas y venidas, mas su contingencia la incapacita para ser atada a una regla o principio. Una cosa es el proceder, la regla práctica, la máxima que sigue el que obra, y otra el contenido, la materia. De poseer una regla tal que atara en un hilo explicativo la idea de lo bueno que tiene cada uno en cada instante, si poseyéramos una *ley del deseo* con la eficacia de las *leyes de la naturaleza,* podríamos predecir sin error lo que los individuos desearían a cada momento y bajo cualquier circunstancia. ¡El sueño del tirano realizado! Porque el político ingenuo —y el tirano es uno de esta ralea— cree de veras que basta con tapar con pan y circo las fallas de su gobernanza. Pero esto es entrar a la timba de nuevo y jugarnos el tipo si de gobiernos se trata porque para tanto no da el desarrollo de los posibles en el *concepto puro del Derecho*. No puede deducirse, no puede preverse. Y, no obstante, el político sabe a buen seguro que todo individuo desea. Esto sí que es universal. Lo saben también sus compañeros de paseo, el observador y el filósofo. Y si no podemos prever y determinar el curso del deseo —no desde luego del silencioso—

trabajará por nada aquel gobernante que espere, como «amo bondadoso y comprensivo [*ein gütiger und verständiger Herr*]»[27] que tiene a sus ovejas bien cebadas y protegidas [*wohlgefüttert und kräftig beschützt*] y no teniendo estas ningún motivo de queja relativa a su bienandanza, no tener que [p. 40/432] temer voz alguna en contra de sus dictados y pronunciamientos. Ordenará y mandará, sí. ¿No les procura acaso lo que desean? ¿Y qué más? ¿Acaso hay un *más* que pudieran desear? Hará bien en dejar en este punto la pose del padre solícito, pues hay un *más* aunque pudiera parecer inimaginable. Y es que

> a los seres dotados de libertad no les basta con gozar de las comodidades de la vida que otro (en este caso el gobierno) puede proporcionarles, sino que les interesa sobremanera el principio gracias al cual se le procuran tales comodidades [*das Prinzip nach welchem es sich solche verschafft*].[28]

Y el interés del ser dotado de libertad no precisa de toda su lucidez para darse cuenta de que este principio, así tomado, viene a coincidir en este caso con las idas y venidas de *la materia de la voluntad* del gobernante, con él mismo, en definitiva. Es su deseo y en nada atiende en realidad al bienestar de cada uno sino en tanto atiende y entiende el suyo propio. Este es el retrato de un paternalismo. El político querrá adelantarse al resultado y descubrir el secreto deambular de lo que su pueblo desea. Sabe lo que tiene que molestarse en saber. Pero en esto está todo su arte.

Desafortunadamente para él, dicha empresa, al «no llevarse a cabo conforme a leyes conocidas [o *principios*] (como en la predicción de los eclipses de Sol y de Luna), *será calificada de adivinatoria* y como, desde luego, no puede obtenerse por ningún otro medio que no sea la participación sobrenatural en la visión del futuro, se la tildará de *vaticinadora*».[29] Y de quien augura chapuceramente un pronóstico en la mesa de juego, sin mano para modificar el movimiento de la ruleta, se dice que adivina. «Y esto desde la pitonisa a la gitana».[30] Es muy aventurado esperar [p. 41/432] que los deseos del pueblo y los del soberano vayan a coincidir en todo momento, que vayan a andar juntos todo el camino de la gobernación. Es muy aventurado cuando no es traza de ingenuidad política. Con lo que, en realidad, y siendo francos, lo que no ha osado declarar el gobernante que algo de gobernante tiene es que «no reconoce ningún derecho del pueblo frente a él, que el pueblo solo ha de agradecer su dicha al gobierno benefactor que se la otorga y que toda pretensión del súbdito a tener un derecho frente a ese gobierno»,[31] a resistirse haciendo valer su deseo, es ilegítimo *per se* y no se le tendrá en cuenta. El pueblo, los individuos en el pueblo, no poseen legítimamente o *en Derecho*, un *principio del querer*; no se reconoce la materia propia de su voluntad.

¿Pero qué lógica tendrá semejante agradecimiento pretendido habida cuenta de que el mismo solo sucede justamente tras el acto desinteresado cuando puede ser calificado de tal? El político, aunque lo parezca al tapar con pan la boca del súbdito, no actúa graciosamente. Sigue la ley de su propio deseo silencioso. Lo hace con un claro interés y este no es otro que el suyo propio. Por supuesto que se deja guiar por principios. Se deja guiar por su propio principio, en el sentido lato del término: él es el primero que tiene noticia de sus deseos, y no le cuesta nada satisfacerlos dadas las circunstancias. Lo que hace por el derecho del pueblo viene como de casualidad cuando —como en los eclipses

de Sol o de Luna— vienen a coincidir en su trayectoria apuntada los deseos de aquel con los suyos propios.

Ante esto se rompe la lógica de la gratitud de la que hemos hablado. No es graciosa la donación, pues el testador se ha esforzado —si acaso— en procurarse a sí mismo aquellos bienes caros y costosos. Si las ovejas estaban bien cebadas y protegidas era porque el pastor estaba al resguardo del chopo y merendando entre siesta y siesta. El celo lo ha puesto en cumplir su [p. 42/432] propio deseo. Y ante esto, que es bien sabido por *las ovejas,* se rompe todo intento de gratitud. Y se rompe porque se elimina la figura del agradecido cuando no se le tiene en cuenta como dando o retirando el agradecimiento libremente, sino que se le exige como obligación donde solo el valor *per se* del bien podría legítimamente esperar tal cosa de comprobarse. Y esto es algo que vale lo mismo que decir que en la donación no se le tiene en cuenta en absoluto: es el proyecto vital y deseo continuo de los individuos como ciudadanos lo que los identifica. *Ser alguien es valorar y desear*, tener deseos como primera propiedad identitaria. Eso no se puede delegar. La actitud no puede venderse. Y se rompe la relación recíproca del reconocerse porque el que gobierna carece de la sutileza de espíritu, en este caso, para reconocer las aptitudes y las actitudes de su pueblo, aunque sea por comparación con las propias. Ahora, harán bien tanto el observador reflexivo como el filósofo contemplativo en no olvidar la lección y guardarse en el petate semejante principio interpretativo del decurso del mundo, para la situación actual del mismo modo que para la pasada.

> El método para establecer analogías es, como en todas partes, también en la *Historia* un poderoso instrumento de ayuda […] Cuanto más a menudo y cuanto más afortunado sea el éxito con el que renueve [el observador] el intento de establecer una conexión entre lo pasado y lo presente, tanto más se sentirá inclinado *a vincular como medio y fin lo que ve que se engrana como causa y efecto*.[32]

El éxito hermenéutico lleva a la continuidad de sentido, a la continuidad de intenciones, y entre el pasado y el presente, en esa cadena de gratitudes con la fortuna de ser bien o mal entendidas. También es método que lleva a la continuidad en el uso del mismo, su validez *qua* herramienta para el filósofo de [p. 43/432] la Historia, pues unos y otros protagonistas se asemejan, «comparten unos con otros de igual forma el destino que trajeron al mundo: formarse como hombres. Y precisamente a los hombres habla la Historia».[33]

Y el individuo ahora se planta ante esa revolución de un pueblo pletórico de espíritu, e incluso la estirpe venidera llegará a plantarse ante esa misma revolución de un pueblo pletórico de espíritu, y, ante ella, ante lo excelente, ante lo que concita los intereses dispersos de toda la Humanidad, no podrá sino sentirse inclinada y tributarle supuestamente aquel deseo silencioso.

Reclamada toda generación por el elevado deber del agradecimiento, asentirá y se embarcará en ese estado de entusiasmo que la Antigüedad tan bien ha descrito, ese estado de «fervor y grandeza de ánimo [*der Eifer und die Seelengröße*]».[34] Un estado en el que todas las inclinaciones se columbran en gozo. Lo acostumbrado e incontestado se redescubre. Lo excelente es *extra*ordinario, algo *desacostumbrado*, y además puede

perecer. «La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos [p. 44/432] presenciando en nuestros días, *podrá triunfar o fracasar*»,[35] pero el *entusiasmo* [*Enthusiasmus*] que despierta, ese *interés universal*, «no pudiendo verse jamás henchido por el egoísmo», escapará a las lógicas perversas de las deudas y las pleitesías.[36] Será gratuito. Y no solo eso, sino que «no podrán emularlo mediante incentivos crematísticos [*durch Geldbelohnungen*]»;[37] ni se compra ni se vende por dinero. No tiene precio, no hay ese interés detrás, con lo que el hombre de mundo se las ve con una difícil cuadratura del círculo de los motivos si busca en su bolsa entre los más elementales de estos. Pero si buscamos precedentes es que tampoco resiste la comparación con «el concepto de honor de la vieja aristocracia militar», que si bien puede considerarse un análogo de este entusiasmo, el reconocimiento de unos intereses en común, «se disipó ante las armas de quienes las habían empuñado teniendo presente el derecho del pueblo» libre.[38] Pues este derecho exigía el reconocimiento no de los intereses de unos pocos, sino de bienes caros y costosos que representaban los intereses de toda la especie humana. Imposible superar semejante extensión para ese conjunto universal. Y no resiste la comparación no por obra de una diferencia esencial entre principios interpretativos, sino porque contando para la misma categoría, siendo análogos —que no un remedo—, el honor es un pobre sustituto del entusiasmo por lo limitado de aquel. ¿No se vería [p. 45/432] obligado el estudioso a retornar al instrumento hermenéutico más general cuando se las viera con el nuevo material que son los nuevos motivos?

Es precisamente una muestra de *la historia humana* la que nos ha demostrado de una forma bien palmaria que valoramos, y que valoramos aquí en especial de una forma universal, afectados todos nosotros. Hablaríamos de honrar el hecho de ser *seres humanos*, si de análogos seguimos hablando. La forma del anhelo desinteresado, de la reacción espontánea ante el ideal, como ese diapasón que suena siempre con la misma nota tras el golpe preciso en el lugar adecuado, *no es un motivo pequeño* «para intentar una filosofía de la Historia».[39] Ante esos nobles bienes se inclina aprobadora el alma humana, puesto que, por empezar por los primeros y más interesados de los aparentemente más damnificados en este argumento hasta aquí traído, permitiría —de comprenderse— «encauzar tanto la ambición de los jefes de Estado, como la de sus servidores hacia el único medio que les puede hacer conquistar un recuerdo glorioso en la posteridad».[40] Conseguir que no se les olvide. «Si pudiéramos servirnos de semejante aptitud en el momento propicio…» —se dicen para sí—. «¡Seríamos inmortales!». Pero es muy difícil esto de emular, y el riesgo de caricatura es demasiado alto en las apuestas. El jefe de Estado ambicioso querrá controlar interesadamente dicho fenómeno. No hablemos ya, como decimos, de la enorme ventaja interpretativa que guardará para el observador reflexivo o para el filósofo.

> Se descubrirá [con ello] —como creo— un hilo conductor que no solo puede servir para explicar el confuso juego de las cosas humanas o el arte de la predicción de los futuros cambios políticos (una utilidad que ya se ha extraído de la historia humana, [p. 46/432] aun considerándola como un efecto disparatado de una libertad no sometida a reglas), sino que también abrirá una perspectiva reconfortante de cara al futuro[41]

en la medida en que entendamos la naturaleza ideal de semejante acontecimiento benéfico. Pero no es solo *un hilo*, sino *un nuevo hilo*, porque el Kant que escribe convencido de esto en 1784 no sabe todavía que la perspectiva reconfortante responde a las vistas que le ofrecerá la *Kritik* que va a escribir en 1790. Pero, por ahora, y una vez más, semejante *hilo conductor* extenderá su utilidad para tejer, sin menoscabo alguno, una justificación y explicación y acabará mostrando una causa. Antes podíamos mirar de reojo los resultados aproximados que se obtenían de aquel uso técnico y *ad hoc* de tales mañas, viendo en el efecto, a falta de una causa adecuada en cuanto a proporción presupuesta, uno disparatado producido por una libertad que todavía carecía de principio. La *historia filosófica moral* kantiana pretende ofrecer este ansiado principio interpretativo.

Pero cuidado, porque llevamos un buen rato hablando de *una nueva aptitud*, y centrando nuestra atención en lo que parece ser un nuevo hilo conductor. Porque fueron tres las Críticas, y en cada una de ellas, Kant desarrolla un argumento diferente destinado a la elaboración de un *hilo conductor* distinto que permita poner orden en los confusos juegos en los que los seres humanos se deciden a participar.

Son estos, juegos de muy distinta factura, y con las reglas de uno no se puede esperar triunfar en el otro. Tres Críticas, tres hilos. En 1781 se juega a encontrar un hilo que explique *qué es eso del conocer*, qué mágico proceso permite el tránsito de la certeza a la *cognitio,* qué permite explicar cómo el ser humano se fabrica ese juguete llamado «ciencia» [*Wissenschaft*]; en 1788, el hilo se complica, porque pretende darnos a conocer *a qué [p. 47/432] tenemos derecho a llamar acción,* esto es, *qué es un hacer,* y este proyecto puede decirse que era el más querido para las intenciones de nuestro autor; faltan entonces un par de años para que cuaje como intento la intuición que debió ser ese percatarse de una cierta aptitud y una facultad que constituya una explicación adecuada —*causa*— de lo que mueve al interés y a hacer valoraciones, esto es, a elegir el criterio o el hilo que a uno más le interese. A saber, cuál es el principio y explicación del querer, del deseo. Una suerte de metacrítica de principios, porque dicha facultad resuena entera al atisbo de lo preparado por otra, sea ciencia o costumbre. En definitiva, y al modo de la geometría spinozista de las pasiones, se quiere un principio para lo que atrae —*placer*— y lo que repele —*displacer*—. El año 1790, y la *Kritik der Urteilskraft* [Crítica del discernimiento] nos quedan ahí delante. Primero nuestros pasos nos deben conducir a la necesidad teórica de semejante justificación, una justificación que por el momento apenas ha sido esbozada. Paciencia. Ya vamos a su encuentro del brazo de Schiller.

I.I. *Signum rememorativum:* despierte el alma y recuerde contemplando…

La Historia, en su conjunto —nos dice Schiller—, es el terreno en el que se nos brinda la oportunidad para que semejante situación se nos resuelva, y la existencia de la capacidad intuida nos ha de prometer alguna ventaja al respecto si no le perdemos el rastro. La misma hace sus apariciones siempre solemnes —sin avisar, espontáneamente, pero de

hecho, ahí se nos aparece—. *De hecho* es, entonces, un *factum* más que ha de ser elaborado críticamente.

> La Historia acompaña al Hombre [*Mensch*] a través de todas las circunstancias que él ha vivido, a través de las formas cambiantes [p. 48/432] de la opinión [y del deseo] a través de la insensatez y de la sabiduría, de su envilecimiento y de su ennoblecimiento; de todo lo que él dio y tomó para sí, debe rendir cuentas a la Historia [*was er sich nahm und gab, muß sie Rechenschaft ablegen*]. No hay ninguno al que no tenga algo importante que decirle; todas las vías, en apariencia tan dispersas de su destino próximo, darán con aquella en alguna parte. *Pues comparten unos con otros de igual forma el destino que trajeron al mundo: formarse como Hombres.* Y precisamente *a los Hombres habla la Historia*.[42] [p. 49/432]

Es a través del decurso que forman las colinas, derrubios y cumbres con que nos vamos encontrando en este nuestro peregrinar, a ojo, como se ha de empezar a dar algún valor a la Historia. La recién descubierta facultad resuena ya en su encuentro casual con cualesquiera circunstancias, y da variados timbres. Todas las circunstancias en apariencia azarosas tienen como almendra una moraleja para el explorador avisado. Para cada circunstancia, una *opinión*, un *juicio de valor*. En la veta retorcida de las acciones que ha acometido, logrado y quizá perdido el ser humano, ve la *cabeza filosófica* advertida el proceso de formación de lo más pequeño a lo más grande. Aquella cordillera emergió apretujada desde las fuerzas que aquí, en esta sima sobre la que nos encontramos, vinieron a fluir juntas. De la misma manera, puede que el cometido del historiador, al igual que el del geólogo, no consista en anotar en su cuaderno los accidentes —circunstancias— que llaman más la atención descollando sobre el terreno, como surgiendo de las entrañas de la tierra. Puede que no se cifre su tarea en levantar acta de las acciones relevantes y los crímenes alevosos, sino más bien en explicar el porqué de su relevancia y el porqué de su bajeza. Pero lo cortés no quita lo valiente, y si desde luego hemos de estar muy interesados en la condición, no es menos cierto que también explica para nuestro caso el condicionado. Lo normativo del principio buscado se ha de complementar con necesidad con lo descriptivo de la circunstancia, y es que también es Historia cada una de las formas cambiantes de la opinión. Unas formas que deben entrar en nuestras cuentas si es que luego vamos a querer diferenciar insensatez de sabiduría, envilecimiento de ennoblecimiento, para aprender así a valorar de entre la ganga los bienes más caros y costosos.

¿Debe continuar Schiller con el relato? «¿O puedo esperar que ustedes se hayan decidido ya por uno de los dos retratos presentados [hace apenas un momento] como modelo?».[43] [p. 50/432] ¿Nos sentamos o paseamos? Pues la Historia nos presenta de inmediato ante la vista en su escaparate los más ricos abalorios, apretujados en ocasiones junto a la peor de las baratijas, pero hay que salir de casa. El oro está junto al oropel. La más excelsa de las formas de vida, de las mercancías al abasto, se codea junto con la más inicua, la que hace de los crímenes la materia de su guarida. Tenemos desde luego al griego, que mira de soslayo al bárbaro; poco más allá, al civilizado hombre moderno, al lado del primitivo. Forman también la Historia no solo las valoraciones y opiniones, sino el conjunto de las acciones y omisiones, sus afrentas y sus padecimientos, que se sufren y se ofrecen. Como si de dos series de hechos se tratase, paralelos y proporcionados en

la más feliz de las ocasiones, responden ambas con el mismo ritmo las más de las veces, y uno puede llegar a entender por *motivo* [*Absicht*] lo que fue tomado en primer lugar por *causa* [*Ursache*]. Forman parte de la Historia, sin lugar a dudas, tanto los hechos, como las actitudes ante estos, y acompaña así al ser humano «en todo lo que [este][…] dio y tomó para sí»[44] de ella.

Pues ya es nuestro el abundante ajuar, y no solo el de los tesoros mencionados ofrecidos por la mano generosa del celo, del trabajo y del ingenio, no solo aquellos parabienes forjados en la fragua de la Razón y de la experiencia. Y decimos que no solo porque «fértil y de gran extensión es el campo de la Historia; en su círculo se encuentra *todo el mundo moral* [*die ganze moralische Welt*]».[45] Para bien o para mal. [p. 51/432]

Así, el suelo fecundo que siembra abarca todo el horizonte de las circunstancias voluntarias e involuntarias del ser humano, sensatas e insensatas, ha de ser interesante en un sentido trivial para los paseantes. «No hay ninguno entre todos ellos al que no tenga algo importante que decirle la Historia; todas las vías todavía tan dispersas de su próximo destino se conectan en alguna parte con ella».[46] Habla la Historia con el mismo timbre de voz para todos, mas conoce el nombre de cada uno. No solo para el individuo activo del mundo, sino que para todos guarda un «modelo de imitación» [*Gegenstände des Unterrichts*]. Y en este amplio espectro del mundo moral no viene al caso todavía si estos modelos han de ser o no excelentes y en qué sentido se dice semejante cosa. Sea cual sea su destino, el viajero provisto de mapa sabrá leerlo y encontrar el parecido de la ruta que pretende con los vestigios de los pasos de anteriores expedicionarios, *por analogía* —nos dice Schiller—. «A todos sin distinción tiene algo que ofrecer».[47] Luego, pero solo luego y como un aparte, hay rutas recomendadas por la delicia de los paisajes al acecho tras cada recodo del camino. Pero esto depende una vez más de qué clase de hombre se es. Son estas las mejores y más nobles excursiones, aquellas que les interesan especialmente a los aventureros incluso desconociendo todavía que han de ser objeto de su deseo, desconociendo todavía que les importan en grado sumo, «pues [además], comparten unos con otros de igual forma el destino que trajeron al mundo: *formarse como seres humanos*. Y precisamente a los seres humanos habla la Historia».[48] Pero el ser humano es un animal muy complicado que es capaz incluso de despreciarse a sí mismo y a su destino. Puede renunciar a aquello que tiene por naturaleza. Tal es su grado de libertad, y ahí no debe entrar uno a valorar, si es que no quiere [p. 52/432] arriesgarse, pues se valorará por entero a la persona al valorar el esfuerzo que ha decidido poner en su existencia. Hay así «seres humanos» y «seres humanos»; a todos habla la Historia por igual, para lo menos o para lo más.

Ahora bien, «la enseñanza de experiencias múltiples [y similares]»[49] a la revolución de ese pueblo pletórico de espíritu no dejará de grabar en todos los corazones sensibles una impronta indeleble. «Un hecho así *no se olvida* [*vergißt sich nicht mehr*]»,[50] dado que, el que lo olvida, hace dejación de su destino *qua* miembro de la especie, cosa del todo imposible, pues es el mismo que trajo a este mundo como atributo. Puede despreciarlo, pero no negarlo. Y claro que una actitud así no nos es desconocida. Aunque convendremos en que es solo tema de conversación para esclavos.[51] Porque como algo

excepcional que es, ante un hecho semejante no puede hacerse *como si* no hubiera ocurrido. El contrafáctico nos dejaría echando algo en falta terriblemente, algo fundamental que se nos ha perdido: lo [p. 53/432] que como extraordinario ha acaecido y en este su carácter casual se echa de ver en su grandeza. ¿Cómo ha podido suceder tal cosa, como por casualidad? Por demás ¿no se nos aparece como necesaria? Y como ha venido, frágil aunque trascendental, puede marcharse —esa es la pelea existencial con el contrafáctico—.[52] Y «este hecho no consiste en importantes acciones u omisiones […] a través de las cuales lo grande entre los hombres se convierte en pequeño, o lo pequeño se vuelve grande».[53] Ahí no es adonde ahora tenemos puesta la vista. En el telar, en sus entresijos, discernimos un hilo de un color distinto. El mismo Immanuel Kant nos acompaña ahora tras darnos alcance, y nos llama la atención sobre algo: está descubriendo una actitud en la Historia y el tema de una nueva Crítica, por añadidura. Mas

> mi propósito [apostilla Kant comedido] sería interpretado erróneamente si se pensara que con esta idea […] que contiene por así decirlo un hilo conductor *a priori,* pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente empírico.[54]

Kant nos reprende. «No, nada de eso [*Nein: nichts von allem dem*]»[55]. Entran desde luego en nuestros planes todos esos hechos, las [p. 54/432]

> acciones de relevancia y los alevosos crímenes ejecutados por los hombres, en virtud de los cuales se menoscaba lo que era grandioso y se magnifica cuanto era mezquino, haciendo desaparecer como por arte de magia [*wie gleich als durch Zauberei*] los antiguos y esplendorosos edificios políticos para poner en su lugar otros surgidos como de las entrañas de la tierra.[56]

Eso es Historia propiamente dicha. Entran todos estos hechos, y ahora también todas las formas cambiantes de la opinión y las valoraciones que estos despiertan, pues los individuos se responden con ellas unos a otros dentro de su vasto horizonte. Así de fértil y extenso es el campo de la Historia. Caben en su seno todos estos desvelos para el auge y la decadencia, las formas de vida todas y, además, las formas todas de la opinión en virtud de las cuales, también, se menoscaba todo lo grandioso o se encumbra lo miserable. Todo esto es el mundo moral.

Únicamente hay que incluir como cuidado para la imagen completa en nuestros cálculos la interpretación de la otra cara de la Historia, la del que observa la partida y la sigue en sus movimientos atentamente y con interés. Porque el que así la sigue, pues la Historia habla a los individuos, y él se encuentra dentro de la misma, entra en las cuentas que aquella se hace para sí. El historiador está trivialmente incluido. O, de alguna manera, en tanto espectadores, todos somos historiadores. Juega el espectador, pero no se sienta junto a los jugadores. Más bien sigue el juego. ¡Pero no está manco en cuanto a interés, ni mucho menos! Lo encontramos casi dispuesto a ocupar su lugar junto al tapete si se le indica con un gesto que se lo invita a la siguiente mano. Es su primer movimiento en el juego, el de su ánimo. Mientras tanto,

> se trata solo del modo de pensar de un espectador [*Es ist bloß die Denkungsart der Zuschauer*] que, frente al juego de las grandes [p. 55/432] revoluciones manifiesta, a pesar de los serios inconvenientes que podría crearle su parcialidad, sus preferencias […] por los actores de un partido contra los del otro [*öffentlich seine Theilnehmung auf einer Seite und gegen die auf der andern verräth*].[57]

Semejantes acontecimientos —los juegos más apasionantes— son capaces de mover en su ocasión el ánimo y encenderlo, para hacerlo vulnerar las distancias entre el *uso público* y *privado de la Razón.*[58] Semejantes partidas son capaces de ofrecer ante el gran público que es toda la humanidad, el parecer parcial en la ovación o el reproche, y la preferencia subjetiva como algo que tiene valor y que exige valoración en respuesta así mimetizado con la importancia del hecho en cuestión. Hay una especie de infección esperada en el ánimo al contacto con el foco entusiasta. Es un retumbar y un eco que exhorta a reconocerse y reconocerlo. La primera acción es una inclinación del ánimo que hace una peculiar *fuerza de Derecho* [*Aufförderung des Rechts*]. Busca reconocimiento y se ve como instituida de ese derecho al mismo, cosa que reclama. Y esto, para el caso concreto que nos ocupa, porque comprende al espectador ganado para la partida que, de ser apreciada su preferencia con justicia, se advertirá sin ningún menoscabo el carácter *universal* y *desinteresado* de la misma, objetivamente, al ponernos alternativamente «en el lugar *de todos los otros*», o *de cualquiera.*[59] La distancia es la misma en ambas direcciones. [p. 56/432]

Este tipo de espectáculos nos muestra una situación tan ilustrativa como entretenida a la vez, pues «a través del ejemplo *le recuerdan* [a uno][*ihm in Erinnerung bringen*] qué es aquello que él mismo ha sido antes [o que ha debido ser], y de dónde ha partido [o debería haber partido]»,[60] como apuntamos, de ser apreciada con justicia la distancia de la misma. También son un extraño recordatorio de aquello que todavía puede ser, y a dónde puede arribar. Y decimos «extraño recordatorio» porque un recuerdo liga su lógica a lo acaecido en la propia piel, y este hecho milagroso y epifanía no tiene por qué implicarnos de manera directa. Basta con que despierte nuestras preferencias. Embozado el sentimiento bajo el sobretodo de una cierta nostalgia, ficticia por demás, encuentra así este «en el ánimo de todos los espectadores […] una tal participación en el deseo, que raya con el entusiasmo, incluso si su exteriorización resulta peligrosa [*selbst mit Gefahr*]».[61] Es una acción porque podría tener perfectamente sus consecuencias. *Cuenta*.

Así, esta revolución que hemos visto tomar cuerpo ante nuestros ojos «podrá tener éxito o fracasar [*mag gelingen oder scheitern*]»,[62] podrá devenir acción de importancia, acontecimiento relevante y anuncio de esplendoroso edificio político, o bien fracasar, y guardar traidoras en su seno las más abyectas de entre las miserias y crueldades; podrá alzarse sobre un trono confeccionado a partir de los más alevosos crímenes, merced a los cuales puede lo mísero pasar por excelente y minimizarse el [p. 58/432] efecto de lo magnífico, pero sea como fuere, si no soltamos el atisbo de hilo conductor que hemos rozado con los dedos en nuestros extravíos anteriores en el laberinto de Ariadna, si con ello ha despertado en nosotros nuestro ánimo sensible a nuevos tonos, de no soltarlo, la presente profecía no perderá un ápice de fuerza. No la perderá «aun cuando ahora [en este instante] no se alcanzase el fin al que tiende, al fracasar dicha revolución o la

reforma de la constitución del pueblo»,[63] ni mucho menos desmerecerá esta tampoco en cuanto a su valor de triunfar.

Por eso este acontecimiento es determinante para descubrir el corazón sensible, del mismo modo que lo es para despojar de sus máscaras a los miembros *del otro partido* [*auf die andere Seite*], porque «está ligado a los intereses de la Humanidad y tiene una influencia» tal que ya la vemos extenderse a todos los pueblos esparcidos por el globo como si un ánimo pudiera inflamar a otro.[64] Les va en ello su interés. Bueno, de hecho, este parece ser el caso. Y con ello, tendrá que ser «recordado de nuevo» el pueblo que la apadrinó *«con ocasión propicia o en los momentos de crisis de nuevos intentos del mismo tipo»*.[65] No nos olvidaremos. Cuando los criterios nos bailen en el magín, y nos asalten todas las clases de duda respecto de por qué o por quién hemos de tomar partido, el recuerdo de la preferencia [*die Erinnerung der unsern Theilnehmung*], la grandeza de ánimo y la simpatía, eso que no se puede comprar ni pagar, vendrá en nuestro auxilio y decantará nuestra indecisión, y en nuestro vacilar, por fin discerniremos cuál es el bando en que nos hemos de alinear. «Encenderá [la Historia Universal] una luz en vuestra razón y una benigna fascinación en vuestro pecho»,[66] y así desviada la mirada de las peripecias que arrastran o encumbran a las naciones, esa comunidad de los pueblos que [p. 59/432] el ser humano erige sobre el suelo por siempre arcilloso que es el tiempo, recae la atención distraída sobre el nuevo hilo de nuestros pensamientos, y a él nos agarramos para seguirlo. Completamente absortos en estas nuevas cuitas, no extrañará que en ese fértil y amplio vergel que es la Historia haya que tener en cuenta el tono del ánimo, su color y carácter en la actitud de los espectadores ante el éxito y también, cómo no, ante el fracaso. Esto no es trivial; tiene su peso. No lo es menos sobre qué platillo de la balanza se deposita parcialmente el mismo, a qué partido se le rinde el ánimo devoto. No es trivial el tono de la actitud si es que de ella queremos hacer una explicación, pues ante el mismo hecho, responden de muy distinta manera los espectadores, invierten sus esperanzas de muy distinta forma y habrá que justificar el porqué de que haya presumiblemente más devotos de uno de los partidos en liza. Pues, ¿no había un frente universal al que afiliarse? ¿Hay de verdad otra opción real?

Pero, sin salvedad, la Historia comprende todas las gamas del mundo moral. Claroscuros incluidos. Y, puesto que hay que hacerle justicia, ya que no es ocioso entusiasmarse o mirar al escenario con el mohín displicente desde el fondo del sillón, habremos de poner a trabajar la *cabeza filosófica* —que por lo demás habrá de estar muy versada en Historia— en la labor de tejer un punto de vista diferente. Y ese punto de vista diferente descubrirá, al hilo de sus pensamientos, «que no solo puede servir para explicar el confuso juego de las cosas humanas o el arte de la predicción de los futuros cambios políticos […]»,[67] sino también para completar el cuadro de

> por qué esa parte del gran teatro de la suprema sabiduría que contiene la finalidad de todo lo anterior —la historia del género humano— representa [en ocasiones] una constante objeción en [p. 60/432] su contra, y cuya visión obliga a apartar los ojos con *desagrado* [*mit Unwillen,* con un deseo de signo opuesto].[68]

Deberá entonces cualquier justificación anotar en sus cuentas las decepciones y gestos de desaprobación al igual que los vuelos [p. 61/432] del entusiasmo y el asentimiento general, el agrado y desagrado e, incluso, y por qué no, la tan temida indiferencia, al dirigirse la atención del público hacia lo que en el escenario sucede. Allí arriba, en el proscenio, se representan tragedias y comedias por igual, y para todo tenemos dispuesto el espíritu. Hay incluso alguna opereta que hace que el público se levante y proteste airado; hay espectáculos que hacen que se salga de la sala sin siquiera esperar a que acabe la función…; de todo hay.

El político agradecerá el esfuerzo hermenéutico, y es que «si se pudiera atribuir al hombre una voluntad innata e invariablemente buena, aunque [fuera] limitada [*einen angeboren und unveränderlich-guten obzwar eingeschränkten Willen*], entonces podríamos predecir con total seguridad» cualquier progreso de la especie humana o cualquier retroceso, «pero como en la disposición se da una mezcla del mal con el bien, cuya proporción se desconoce, no sabe [aquel] qué resultado puede esperar de ello».[69] El viejo problema que dejaba sin dormir a nuestro anterior proyecto de tirano vuelve aquí con ánimos renovados para agarrar del cogote a la humilde *cabeza filosófica,* pues esta también se ve incapaz de descubrir la distancia que media entre el decir y el hacer, el *ver* y el *prever*. La *materia de la voluntad* es empírica. Así las cosas, si en la especie humana ha de presentarse alguna experiencia que indique, *de facto,* su índole y capacidad, puede asegurarse a este punto que posee disposiciones tanto para hacer de este mundo el mejor de los posibles, como uno surgido de las entrañas de la tierra. Un cielo o un infierno. Un ser dotado de libertad y dotado de una voluntad que hoy se figura, indistintamente, las más nobles acciones y los más alevosos crímenes mañana, que no apacigua ni las exigencias prácticas del político de casta, que para estas noticias ya le da lo mismo hablar de adivinación, profecía o de *hilo conductor*, ni a las del observador filosófico, al que se le rompe el hilo mencionado siempre que trata de enhebrarlo, o que ya bizquea de tanto intentar [p. 62/432] pasarlo por el ojo de la aguja argumentativa. El ánimo cordial, el corazón sensible, las apariciones del entusiasmo y la simpatía, por no hablar de ese fervor casi religioso, de iglesia o estadio de fútbol de un domingo, están por el momento desarticulados y no sirven para explicar nada por ahora. Porque todos ellos son acontecimientos impredecibles… Sería este el tema para el hilo de una ciencia del agrado y el desagrado, del ánimo encendido o del corazón deprimido, de una ciencia que pudiera dar cuenta de ambas actitudes y los objetos ante los que aquellas se despiertan a la vida y a la actividad: *qué nos motiva* y *cómo nos motiva*. Una ciencia —en definitiva— que nos informara puntualmente de lo que guarda el objeto y el bien para sernos ora repulsivo, ora atractivo, una que explicara entonces el secreto lazo de unión entre el *querer* y el *merecer del querer;* una, finalmente, que descubriera el misterio que media entre la inclinación subjetiva y el deseo objetivo o contenido de la voluntad. ¿Por qué se quiere y se desea lo que se quiere? Sería esta ciencia una suerte de *estética objetiva,* esto es, una ciencia del *porqué* del agrado y del desagrado, del *placer* [*Lust, Interesse, Vergnügen*] y el *displacer* [*Unlust, Ekel, Schmerz*]. «Ahora bien, el *bienestar* [o el malestar] carecen de principio alguno [objetivo] tanto para el que lo recibe

como para el que lo dispensa (pues se trata de algo [subjetivo] que cada cual entiende a su modo y manera) porque atañe a la *materia* de la voluntad»,[70] la cual, por cierto, es innata. Si nos es dado entonces recordar lo dicho hace un momento, esta materia es algo empírica, y como tal, *no susceptible de la universalidad de una regla*.

Y, a pesar de todo, para Kant hay una experiencia, un hecho de nuestro tiempo, ante el cual suena la siringe del alma humana en su tono más elevado, de forma «tan universal y, no obstante, tan desinteresada [*eine so allgemeine und doch uneigennützige Theilnehmung*]»[71] —se atreve a pronunciarse—. Ante lo que parece [p. 63/432] un suceso que nos afecta a unos y a otros, ante el que todos los partidos se han de posicionar de una u otra manera, y se apreciará su voz sin oportunidad de camuflarla entre el gentío vocinglero, «en bloque» y cada uno, este *hecho de nuestro tiempo* le habla en particular a todos los individuos humanos que son y han sido, porque —según Kant— le habla a la humanidad. Lo que la *simpatía* [*Teilnahme*] hace de este lado del espectador que somos todos, lo hila y ata el acuerdo de las partes en el seno de la *parcialidad* [*Parteilichkeit*] como una acción. Y hay un partido que se identifica con la mayoría, un partido que lleva como escarapela la tendencia que raya en el entusiasmo, y ya que contamos con la participación en el deseo generalizada, con mucha materia, si bien no con un principio, ¿qué enciende el ánimo? ¿Cuál es el principio de la Revolución, ya que nos interesa su materia? Para esto, sí hay, felizmente una respuesta: es el principio del Derecho Universal, «esto es, el *derecho de los hombres* [*Menschen*]»[72]. Ese es su objeto, objeto que es, como [p. 64/432] contenido de la voluntad, uno, además derivado de los *principios puros del Derecho*, de su uso en la *razón pura*.

Y esto es importante porque, en el modo de pensar de ese espectador, este mira hacia ambos lados y se encuentra, dependiendo de sus parcialidades, en uno u otro bando del frente, junto a «los actores de un partido» o junto a los del otro.[73] Hay más de un partido pues, y los partidarios del otro modo de pensar son también espectadores. Pues esa participación en el deseo, esa simpatía rayana en el entusiasmo, no es la única respuesta representante entre las de su clase. La materia del *entusiasmo* [p. 65/432] [*Enthusiasmus*] puede —y lo hace de hecho— decantarse generosamente y sin distinción en otros cálices, unos que habrá que demostrar como menos nobles, por supuesto, pero que demuestran al presentarse a la búsqueda del vino, prestos, que «los intereses de la Humanidad», por el momento, se hallan siempre divididos, pues hay otros partidos que elevan su grito y eligen su frente. Y demuestran que el entusiasta es parcial porque elige, pero nada se dice acerca de lo que elige. Porque habrá otros que miren con desagrado el mismo objeto. Esto es algo que cualquiera podía haber predicho de acuerdo con el desarrollo interno de los principios del Derecho. La inclinación de estas voluntades «ningún político hubiera podido deducir[la], a fuerza de sutilezas […] siguiendo los principios internos [del mismísimo] derecho que podrían indicarla»,[74] como en el caso de las acciones e intereses posibles, ya que esto —repetimos la coda— sería el producto supuesto de una voluntad invariable que se pudiera predecir. Pero la *materia de la voluntad* es lábil. Deducir sus posibles es tanto como ofrecer un repertorio de lo que puede suceder y ahorrarnos lo que de veras sucede; las condiciones privadas subjetivas

del querer apuntan a muchos posibles con distinto signo, y uno y otro partido elevan las pasiones y llaman a la unidad en la participación del ánimo. Esta materia habla las mil lenguas de Babel, y, no obstante, dejando de lado la quimera y la vana ilusión de que las condiciones privadas subjetivas, la inclinación, «fácilmente podría ser tomada por objetiva», cosa que «tendría una influencia perjudicial en el juicio» valorativo[75] —y diciendo con ello adiós al sueño del apacentador de rebaños—, nos es dado aventurar que «separando lo más posible lo que en el estado de representación es materia […] y, atendiendo únicamente a las características formales de la propia representación *o del propio estado de representación*»,[76] puede [p. 66/432] dársenos la oportunidad de identificar el objeto que «frente al juego de las grandes revoluciones [se] manifiesta […] [en las] preferencias […] por los actores de un partido contra los de otro».[77]

Porque hubo desde luego realistas, parciales a la monarquía borbónica. Hubo críticos de la Revolución de todos los colores y especies, y tenían estos sin duda sus propias razones, o, mejor dicho, sus inclinaciones. Pero si estamos seguros de que hay en la disposición *universal y desinteresada* [*universal und uneigennützige*] en aquel modo de pensar que se extiende hasta comprender en su juicio la Razón total humana, a los intereses de esta *qua* especie; si estamos en lo cierto —decimos— de que frente a esta disposición no hay extensión del Derecho que pueda ser más comprehensiva o superior, entonces se entiende que el resto de actitudes no son sino émulas de aquella más fundamental, imitaciones por mera comparación que, quizá «mediante incentivos crematísticos [*durch Geldbelohnungen*]» en el más trivial de los casos, o «en el concepto de honor de la vieja aristocracia militar [*der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels*]», ejercen de sustitutos limitados del fervor y grandeza de ánimo que despierta la mera representación del derecho de todo pueblo. Serán aquellos remedos «un *análogo* del *entusiasmo* [*ein Analogon des Enthusiasmus*], al fin y al cabo»,[78] resonancias arrancadas a metales menos nobles, pero estos fenómenos también habrá que explicarlos si no se ha de dar por defendida trivialmente la facción que reclama lo *universal* de un *concepto puro del Derecho*.

Y lo que hay que explicar es que el máximo y el mínimo efecto se pueden dar, el entusiasmo ante lo sublime igual que ante algo más prosaico.

> El método para establecer analogías es, como en todas partes, también en la Historia un poderoso instrumento de ayuda: *pero tiene que ser justificado* por una finalidad importante [*durch einen [p. 67/432] erheblichen Zweck gerechtfertigt sein muß*], y tiene que ser puesto en práctica con tanto cuidado como juicio.[79]

Sobre todo, tiene que ser justificado, decía Schiller. La máxima del *modo de pensar extensivo* liga unos y otros posibles acuerdos, los de un frente y los del otro.

> Esto se realiza cotejando […] el propio juicio con otros, no tanto reales como más bien meramente posibles [pues de obviar esto, [p. 68/432] seríamos presa de nuevo de la ilusión profética] poniéndonos así en el lugar de todos y cada uno de los demás, haciendo abstracción de las limitaciones que dependen de forma casual de nuestro propio juicio.[80]

A saber, nos separamos ligeramente de nuestras condiciones privadas subjetivas hacia otras posibilidades que «sí se pueden deducir a fuerza de sutileza de los principios internos del querer, y una vez puestos ante la formalidad del otro estado de representación posible, del otro partido —que no es sino el otro, pues todos son ahora mismo «posibles»— regresamos al nuestro y recogemos nuestra disposición sin duda. Nos hemos decidido por un bando. «Quizá parezca ser esa operación de la reflexión demasiado artificial como para atribuirla a la facultad que llamamos sentido común [*sensus communis*], pero solo aparece así cuando se la expresa en fórmulas abstractas».[81]

Debe existir en el género humano alguna experiencia que, como hecho, indique una cierta aptitud y una facultad de esta clase, que sería origen de todas aquellas valoraciones tan dispares y, de hecho, existe: hay condiciones privadas que se manifiestan en lo público, «es decir, [...] un juicio [*Beurteilung*] que, en su reflexión [ante el estado de representación propio y ajeno] tiene en cuenta [...] el modo de representación de los demás».[82] Es este un juicio público que expresa preferencias privadas por los actores de un partido frente a los del otro, una implicación con riesgos, incluso, y, por supuesto —ahora sí-, es un juicio que nos dice *objetivamente* qué talante albergan en su pecho los miembros de cada club. Porque si el secreto del corazón del ser humano era santo para el político y el filósofo, ahora quedará desvelado en la manifestación de su querer, como *materia de su voluntad*, y [p. 69/432] «las características formales» del principio por el que se decida serán las de su «propio estado de representación», en buena sintonía, con agrado o desagrado ante el derecho del hombre.[83] [p. 70/432]

Tenemos pues un *hilo conductor*. Pero el profesor Kant hace rato que no nos sigue. Porque si bien la participación afectiva en un determinado bien nos «brinda la ocasión a través de esta historia de hacer una observación de importancia de cara a la antropología, a saber»,[84] que se ciñe siempre a *lo ideal* [*immer aufs Idealische geht*], no lo es menos que al hacer abstracción de tantas y tantas limitaciones, Kant diferencia nítidamente entre *análogos* y «el verdadero entusiasmo [*der wahre Enthusiasmus*]», *entusiasmo* que se extiende máximamente como *juicio ideal*.[85] Pero esto ya nos cabía en el caletre. Lo que no está tan claro es que todas las preferencias que pueden ser universalizadas —o desindividualizadas, si queremos ser más exactos— y que pueden ser desinteresadas —o tendentes a valorar otros intereses— se deban reducir a una sola; y este parece ser el caso ante la única interpretación posible a ese «que el verdadero entusiasmo se ciñe siempre a lo ideal, y en verdad a lo puramente moral».[86] Ahora la participación afectiva en el bien parece volverse monocroma. Solo es posible una relación peculiar del ánimo con la representación que le es propia; en nuestro paseo por la vereda de la Historia se nos une Kant. No hay exigencias en el paseo, no nos marcábamos el paso, pero el de Königsberg lleva prisa y tras tomarnos suavemente él nos va llevando del brazo de forma inadvertida hacia ciertos paisajes más de su gusto. Y así somos conducidos ante la faz de los ejemplos de su preferencia. Y todo bajo la forma del argumento más consecuente. Los ejemplos se repiten y reiteran y parece que nuestra aprobación se desea ganar por la retórica *ad nauseam:* «Una participación en el deseo, que raya con el entusiasmo, [...] no puede tener [p. 71/432] otra causa que una disposición moral del género humano»,[87]

pues «se ha descubierto en la naturaleza humana una disposición y capacidad para el bien».[88] ¿Pero no es la misma causa que provoca la disposición hacia el mal? ¿No es cierto que también nos sobran los modelos de «participaciones afectivas generalizadas para el mal»? El horizonte del «mundo moral» de Kant se estrecha aún más; pero claro, cuanto más estrecho sea menos costará enhebrar el hilo: los profetas judíos, nuestros políticos, también el clero, solo fueron capaces de «lograr una unanimidad mecánica [*eine mechanische Einhelligkeit*], tal como [la lograda] en una constitución civil, mas no la basada en un talante moral».[89] La ley desde luego se cumple… cuando se cumple. En esto no hay secreto ni arcano.

¿Pero dónde queda la unanimidad del carácter entusiasta? Nuestros descendientes podrán valorar la historia de las épocas más remotas aplicando únicamente el criterio que más les interese, eso sí, «evaluando [únicamente] lo que los pueblos y sus gobiernos han hecho a favor o en contra de un punto de vista cosmopolita».[90] Este es el único criterio que interesa al viejo profesor. El «en contra» es, por supuesto, un «no a favor», porque el progreso —o no— siempre es cosa de progreso moral. Contra esta medida es como se pesan los avances humanos.

> El género humano se halla en continuo retroceso hacia lo peor o en constante progreso hacia lo mejor con respecto a su destino moral, o bien permanece en un eterno estancamiento en relación con el grado de valor moral que ostenta entre los miembros de la Creación.[91] [p. 72/432]

Esto es, en bloque [*insgesamt*]. Hay un punto de vista correcto para juzgar lo humano… y por eso mismo, por supuesto, «lo que nos interesa es la historia moral […] con respecto al conjunto de los hombres (*universorum*) reunidos socialmente y esparcidos en pueblos sobre la tierra [*das Ganze der gesellschaftlich auf Erden vereinigt*]»;[92] una misma línea, un mismo hilo conductor, así evitaremos falta de principios, sorpresas teóricas y datos que no cuadran las cuentas. Lo que en ella no entra, se ignora. No tiene efecto. ¡Tranquilos! Y si había de existir, por supuesto, una cierta aptitud y una facultad que constituyera la base de semejante género de valoraciones, no nos extrañe que ahora esta sea «una *causa moral*».[93]

Esto tiene sus consecuencias ontológicas, naturalmente. Porque el criterio que rige a los particulares es una medición ideal respecto de *lo moral*, y el no olvidar sus idas y venidas. Dependiendo de esto, Kant ha echado a correr y se nos ha adelantado impaciente, y lo que se ha de buscar es «un hecho que indique, de modo *intemporal* la existencia de una causa tal»,[94] para regresar con la noticia de su feliz hallazgo y advertirnos acto seguido de que «luego podría extrapolarse a la historia del pasado (de modo que siempre se hubiera dado el progreso)».[95] Pero, así las cosas, ¿A qué tendría que ser recordado el pueblo, de nuevo, con ocasión propicia o en los momentos de crisis de nuevos intentos del mismo tipo? No habría motivo para distinguirlo en concreto a él de entre el conjunto de pueblos esparcidos sobre la tierra, cosa que se nos confirma cuando se lee que «ese acontecimiento no habrá de ser considerado él mismo como causa del progreso, sino solo como *signo histórico* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*)»,[96] porque la causa [p. 73/432] es moral, no el hecho en

sí, sino lo originado al principio como desencadenante. Esto es lo que no se habrá de olvidar —*signum rememorativum*—, lo que muestra la existencia de una causa tal —*signum demonstrativum*— y hace creíble y posible vaticinar un futuro prometedor —*prognostikon*.

¿Pero realmente había una causa moral al principio? ¿No nos encontrábamos más bien con el sentimiento de arrobo ante un hecho de la historia de un pueblo? ¿Y tan corta memoria tenemos de ello? Porque aun cuando defendiéramos sobre las más puristas bases kantianas la influencia de eso que se llama *libertad* en el devenir del hecho —un hecho universal, desinteresado—, los «signos» que usamos en ese prosilogismo del Derecho Universal y la existencia de la libertad son, *de facto*, lo que entra en una explicación como causa. Es más, son lo que puede entrar. Porque la libertad no es desde luego ninguna causa. Así dispuesto, la Revolución francesa es todas las revoluciones, no hace falta esperar la ocasión propicia, que ya ha llegado, pasado, y regresado… no es necesario recordar a ningún pueblo, o si acaso, recordemos a todos, que son el mismo. Todas las revoluciones son la Revolución francesa. Y entonces podemos extrapolar mecánicamente al pasado y al futuro cualesquiera resultados, y, para producir la ironía en su máximo efecto, cuando Schiller habla en Jena ante su atento auditorio, no hace sino narrarles y narrarse a sí mismo aquello de «que ninguno puede olvidar», que no es sino «aquello que en tanto individuos, ya saben», y se lo narra a individuos, a seres humanos que no son ellos mismos sino «El mismísimo Ser Humano», signos del único *Homo sapiens* posible. Porque puestos a no hacer distingos, no se harán ni con aquel pueblo que ha de ser recordado, ni con estos individuos que escuchan atentamente el discurso. ¿Hay entonces lección posible? ¿Cabe una ocupación que sea «la narración de tales fenómenos»?[97] Pues lo narrado no tendría ni hilo —porque [p. 74/432] en realidad todo lo que debía pasar y pasará ya ha pasado—, ni principio, ni desenlace, ni mucho menos nudo. *¡Pero se nos había prometido un proceso!*

La ley moral es el quicio de una puerta muy correcta donde uno nunca estorba el paso, pero que no nos dice en tanto tal si estamos dentro o fuera de la sala ni tampoco el barrio de la acción en que vivimos. Ella nos puede decir cuándo sucede lo moral y cuándo no, redefiniendo los hechos a su horma para proveerlos del atributo que les corresponde, pero como principio absoluto de la acción, sus brazos sin manos sirven para pesar a esta, pero no para describirnos sus facciones.

Cuando Schiller llega a Jena en 1789, allí lo recibe solícito Karl Leonhard Reinhold como figura acorde para la ocasión. Se habían conocido poco tiempo antes con motivo de una excursión casual del poeta a la ciudad desde Weimar. Apenas dos años hacía que llenaba el catedrático Reinhold las aulas de la Salana con su discurso atrayente. Yerno de Wieland, promotor de eso que se ha dado en llamar *Ilustración alemana* [*Aufklärung*], era más conocido Reinhold por estar vestido con todos los anillos del kantismo, un kantismo trasplantado a tierras de Turingia. Y por cierto que, a juicio de Schiller, aquel iba muy mal vestido:

> Reinhold jamás podrá convertirse en mi amigo, ni yo convertirme en el suyo, por más que él pretenda darle vueltas a la cosa. Somos seres muy opuestos. Él tiene un profundo entendimiento, frío y clarividente, *que yo*

> *no tengo y que por lo tanto no puedo valorar*. Su *imaginación*, no obstante, es estrecha y pobre, *y la grandeza de su espíritu por ello más limitada* que la mía. La sensación viva que él da y difunde de manera generosa en derredor a todos los objetos de lo bello y lo moral ha sido exprimida a partir de una mente árida y seca, y de un corazón cálido solo en apariencia. Se agota a la búsqueda de unos sentimientos que debe buscar y recolectar muy de poco en poco. El reino de la fantasía es para él un territorio extraño donde no sabe orientarse bien. Su moral es sin duda más meticulosa que la mía [p. 75/432] [en su consideración], pero su tibieza [en cuanto a su ejecución] no pocas veces parece acercarse al desmayo, a lo pusilánime. *No se elevará jamás a virtudes ni a delitos audaces, ni en el ideal ni en la realidad*, y esto es mal asunto. Yo no puedo ser amigo de ningún hombre que no tenga capacidad para *una de las dos cosas, o para ambas*.[98]

Reinhold, que le había recomendado leer a Kant en 1787 es el *signum rememorativum*, *demonstrativum* y *prognostikon* de este por delegación… es en ese instante para Schiller su emblema y blasón.

La amistad, la simpatía o parcialidad [*Theilnehmung*] en pos de otro, se dirime en los campos abiertos y en el terreno de lo común, de lo que hace comunidad. El terreno en el que se hace posible divisar al compañero; y al compañero se lo divisa a través de sus fines y del alcance de sus motivos, de aquello que puedo apreciar porque yo también lo tengo. Y aquello que es posesión no deja de ser sino aquello que él mismo ha sido, ha debido ser o ha querido ser, aquello también —cómo no— que todavía puede y desea ser*:* de dónde ha partido y a dónde se dirigen sus pasos. Con esto se conoce perfectamente al compañero de viaje. Dos seres por completo opuestos se condenan a la incomprensión más absoluta sin nada más que decirse. Aquello que no nos atañe, que no refleja de algún modo un fragmento de nuestra pasada, presente o futura biografía —una de esas sendas [*Bahnen*, camino, paso] en las que nuestro destino está reflejado en la Historia, con el del resto de los individuos— nos deja mudos. Lo que yo no tengo, no lo puedo valorar. «A través de su ejemplo [nos] recuerda qué es aquello que él mismo ha sido antes y de dónde ha partido» y también qué deseamos ser y a dónde nos dirigimos.[99] Lo que nos interesa del pasado no es [p. 76/432] sino aquello que tiene su importancia también en el instante presente, lo que no ha quedado del todo atrás. La Historia es un terreno en el que se aprende a poner estas cosas en valor. Hace falta, no obstante, tender el lazo cordial de la fantasía y la imaginación [*Vorstellung*, capacidad de fabricar representaciones, propias y ajenas] para albergar en el propio pecho el *como si* [*als ob*] de los deseos del otro, ponerse en el lugar del otro partido y, si las hubiere, mostrar las preferencias en común; una cabeza lúcida y un corazón sensible no encontrará problema alguno en agrupar y convocar ordenadamente sus sentimientos y los del otro para su cotejo y comparación. Elevarse a virtudes y delitos audaces no es sino el vuelo virtual del que posee un ancho seno y puede «hacerse a la idea», o «al ideal y a lo real», y balancearse del peso del primero al segundo. Hay que tener capacidad [*Beschaffenheit*] para producir ambas cosas. *Ver* y *prever*. Lo concreto y lo abstracto. Para luego queda la decisión de nuestra libertad real y efectiva, que primero viene la participación afectiva ante lo formal del acto de valoración. Por eso Schiller, dos semanas antes de su lección, y entre los trabajos y preparativos previos a la importante cita, hace algo un tanto extraño: se socializa con los habitantes del lugar y con su futuro público. Recibe visitas en las habitaciones que acaba de alquilar junto a su esposa; escribe a su amigo a este

respecto que el mejor remedio para la timidez oratoria es «habituarse a esas caras con el fin de no verme de pronto entre hombres completamente extraños».[100] Unos con los que, por no tener nada en común, todavía no llegan a tener para él ni siquiera una cara. Debe acostumbrarse a dársela. [p. 78/432]

Como no dejan de ser extraños esos nativos, ajenos en principio, a «los descubrimientos que nuestros navegantes europeos han realizado en mares lejanos y alejadas costas» que nos han proporcionado como conocimiento.[101] A nuestro alrededor, quizás alejados, pero más cercanos de lo que suponemos, se disponen entonces como pueblos en los más distintos estados de desarrollo, «como niños de diferente edad alrededor de un adulto [*wie Kinder verschiedenen Alters um einen Erwachsenen herumstehen*] que a través de su ejemplo le recuerdan qué es aquello que él mismo ha sido antes» y de dónde ha surgido.[102] Pero [p. 79/432]

> ¿Es razonable [en ese caso] admitir *que la Naturaleza observa una finalidad en las partes mas no en el todo?* De modo que [tuviera el mismo valor] lo que hiciera el estado carente de finalidad de los salvajes [en su *libertad* como presunta anomia anárquica] […] que lo que hace la bárbara libertad de los Estados ya civilizados, *obstruyendo el pleno desarrollo* de [las] disposiciones naturales [de sus ciudadanos]?[103]

Porque la línea *barbarie-civilización* solo puede ser explicada bajo la premisa de la «elevada obligación», pero no de cualquiera: solo de la elevada obligación moral que los Estados civilizados han contraído al descubrir la posibilidad del Derecho Universal. Esta finalidad juzga todo lo hecho anteriormente y, críticamente, juzga todo aquello que no se haga en esta dirección en el futuro inmediato. Así, está claro que no tiene el mismo valor el estado del «salvaje» [*Wilder*, *Barbar*] que no sabe lo que se hace en su salvajismo, que el del hombre moderno, que no puede obviar, ni dejar que se obvie eso que sea la libertad cívica [*bürgerliche Freiheit*], sin convertir su alma en la de un esclavo.

No obstante, no deja de ser razonable admitir que la Naturaleza pueda observar una finalidad en las partes y no en el todo. No hay en ello, bien mirado, contradicción alguna —la argumentación kantiana peca de especiosa cuando no de falaz—. Se puede dar el caso de que las partes con sus fines vayan tejiendo sentidos cada vez mayores sin presuponer sino «unidades independientes» de fines, es decir, renunciar a una teodicea en este caso.

> Una mano sabia parece habernos ahorrado el conocimiento de la existencia de estas salvajes tribus hasta el momento en que nosotros hubiéramos evolucionado lo suficiente en nuestra cultura como para hacer una aplicación útil a nosotros mismos de este hallazgo y [p. 80/432] poder así recomponer a partir de este espejo el comienzo perdido de nuestro género.[104]

Rodeados por estos pueblos en nuestro presente más inmediato, podemos mirarnos y hacer de ello una aplicación útil. Todavía están entre nosotros las trazas de lo que fuimos y, al reflejo en ese espejo presente, se realzan ante nuestros ojos finalidades parejas, atributos semejantes. Por señalar lo evidente, en apariencia, el mismo valor tiene el estado aparentemente carente de finalidad del salvaje y la libertad de los Estados ya civilizados. Contamos con las mismas disposiciones para cualquier aventura que quiera

iniciar el género humano, pues vemos en el niño lo que no hace mucho hemos sido y, desgraciadamente, algunos de los rasgos de la inmadurez que aún persisten en nosotros. Y todo porque la mano sabia ha esperado a que nosotros hubiéramos evolucionado lo suficiente [*wo wir in unsrer Kultur weit genug würden fortgeschritten sein*] como para poder emplear nuestra ventaja cultural en hacer una aplicación de este estilo, para reconocer las finalidades y materias del estado propio de su representación por comparación con las nuestras.

Lo similar a lo similar invoca. Hay que poner en práctica con tanto cuidado como juicio el método de la analogía. «Cuanto más a menudo y cuanta más fortuna tengamos en su éxito a la hora de renovar el intento de establecer una conexión entre lo pasado y lo presente» en ver la finalidad de las partes, y recomponer a través de este espejo el comienzo perdido de nuestro género, «tanto más se sentirá inclinado a vincular como medio y fin lo que ve que se engranaba como causa y efecto».[105] El [p. 81/432] criterio para avanzar en semejante método interpretativo es el del éxito [*Erfolge*] de sentido pleno de la experiencia, su armonía. Estamos en el año 1789; la teleología kantiana está *in ovo*. Pero a diferencia de lo que esta propondrá, y que veremos sugerirse en lo sucesivo, la teleología de Schiller solo sucede si se comprende desde la distancia corta de las partes, en relación proporcionada de uno a uno. El observador filosófico «empieza, fenómeno tras fenómeno [*Eine Erscheinung nach der andern*], a eludir la libertad sin leyes, el ciego azar, y a acercarse a un conjunto armónico que solo existe, naturalmente, en su imaginación».[106] Y así, rechazando primero lo que pertenece al mundo de la casualidad, lo azaroso, y también apartando como insustancial aquello que siendo causal no pertenece al conjunto de *los medios y los fines*, reduce el espectro de su interés y transforma su perspectiva a la de la finalidad, ya sea por partes, sea en conjuntos que forman un todo. Y ante estos salvajes, tiene fortuna en la recomposición.

> El historiador universal asciende desde la situación del mundo más cercana en pos del origen de la misma […]; entonces le queda volver por donde ha venido, y descender por medio de la guía de los hechos ya reseñados, sin obstáculos ya y con facilidad, desde el principio […] hasta la época más reciente. Esta es la Historia Universal en que nosotros creemos, y la que les será expuesta.[107] [p. 83/432]

Este historiador universal [*der Universalhistoriker*] sí puede recuperar justificadamente aquellas finalidades que coinciden entre lo pasado y lo presente, porque la analogía le permite descubrir bajo diversas formas el mismo principio en el salvaje, en el hombre moderno y viceversa. Y no solo eso, sino que una vez identificado el material de la voluntad, el objeto al que tiende esa participación en el deseo, la finalidad en su carácter formal se hace clara y arroja a esta investigación curiosas consecuencias para comprender lo que ve que se engrana como causa y efecto en la época más reciente. En ese instante adopta la forma del motivo el comportamiento del hombre civilizado en su incivilidad, y puede comparársele, ahora sí, el mérito. El bárbaro moderno ha conocido el Derecho, y por ello, su barbarie es muchísimo más virulenta, porque ya no es natural. No puede pedírsele la frescura y la inocencia de los comienzos. Un estado de su no desarrollo se hace de este modo patente; es una nostalgia enfermiza y deseo de no haber

descubierto una disposición propia que obliga a nuevas obligaciones, algunas de ellas elevadas, sin duda. Es una moratoria pedida a destiempo a la responsabilidad, una impostura. Si es contra natura aquel contrato hipotético que pergeñaría una determinada época «para obligarse y juramentarse en colocar a la [época] siguiente en una situación tal que le fuera imposible ampliar sus conocimientos (sobre todo los muy urgentes), depurarlos de errores y, en general, avanzar en su Ilustración»,[108] no lo es menos el gesto perezoso del oyente que no se ve incitado a la búsqueda o al paseo y que obstruye él mismo el pleno desarrollo de sus disposiciones naturales: es un pecado mantener en minoría de edad a aquel que ya no debe estar en ella, al que ya le ha llegado el tiempo de obligarse, pero es igualmente un pecado —aunque lo sea de otra naturaleza— disfrutar de ese estado de irresponsabilidad cuando ya nos encontramos en una edad avanzada como la presente. [p. 84/432]

«Un contrato semejante [es] sin más, nulo, y sin efecto [*ist schlechterdings null und nichtig*]»[109] en el primer caso, o reprochable y vergonzoso en el segundo, ingrato. No debe poder imponérnoslo el gobernante, como símbolo inmutable, y no debemos acogernos y guarecernos bajo él en un anonimato donde no se nos reconoce, en la facilidad del no tener identidad propia, entre la multitud sin cara. Por eso, semejante argucia solo es digna del que tiene el alma de esclavo. Es digno de lástima el hombre que con la más noble de las herramientas en sus manos […] «no aspira a alcanzar ni a comunicar más que el jornalero con las peores: que en el reino de la libertad más absoluta arrastre consigo un alma de esclavo».[110] Y en este *reino de la libertad más absoluta* se pasea como ciudadano aquel que ha sido tocado por el verdadero entusiasmo. Ese es su salvoconducto y seña de identidad. Es el guiño simpático de entendimiento entre las gentes de esta nueva región recién avistada entre las brumas. La definición trivial del esclavo, por el contrario, lo convierte en aquella figura que no goza de su libertad. *Esclavo* es el que se encuentra sometido a una ley que le es ajena, y que, por añadidura, se ve obligado por un *principio del querer* que no le pertenece. Pero, del mismo modo que hay leyes positivas y existe la posibilidad de contestarlas, cosa que solo es concebible si existiera otra legislación que reivindica sus propios derechos en la disputa, hay maneras y maneras en las que se puede ser esclavo. Aquel que posee el alma de esclavo [*Sklavenseele*] ni siquiera tiene la escapatoria del exilio interior, de la contestación a la norma extranjera, sino que, pudiendo ser libre, ha renunciado a serlo en cualquiera de las jurisdicciones… Y esto solo puede significar que *se ha acabado colocando por debajo de su propia ley*.

Volvamos ahora con esto en mente ante nuestro auditorio. No lo descuidemos. La finalidad o ausencia de determinada [p. 85/432] finalidad en las partes descubre mediante el método prudente de la analogía al intruso entre el público. Ese que se remueve incómodo en su asiento a la espera de lo que le va a tocar en suerte, y si, para su desgracia, le va a obligar tal cosa a levantarse de su cómodo asiento. Desea fervientemente que no lo invitemos a acompañarnos si de salir a dar un paseo se trata. Es ese que ante la previsión anunciada en el destino común que comparte con otros seres humanos se estremece, ese al que se le ofrece como gracia el desarrollo pleno de sus

disposiciones porque además debe [*muß*], y que, en el mismo movimiento esto ha de implicar que puede [*kann*], y que prefiere hacer oídos sordos ante la noticia. Y puede, entre otras cosas, porque la comparación con lo que se ha ganado en esta época avanzada del mundo respecto del presunto estado originario de la primera historia humana se hace ahora posible al mirarnos en ese espejo que es la cultura, o, mejor dicho, las culturas. Ahora se le pueden presentar ejemplos. Todas las vías todavía por el momento dispersas del destino próximo del individuo se conectan en alguna parte con la Historia Universal, y las del destino pasado, de igual manera. Ahí están, dispersas a nuestro alrededor. Aparecemos en medio de la Historia. Empezando fenómeno tras fenómeno, asciende el historiador universal desde el momento presente y se dirige al principio de sus circunstancias, a su origen y comienzo. Se vale de la guía de los hechos, que nuestros buenos navegantes europeos se permiten prestarle desde el retiro aventurado en mares lejanos y recién avistadas costas. Una vez se ha tendido el primer hilo con fortuna, es una transición sorprendentemente fácil y sencilla hasta arribar a la época más reciente. «Cuanto más a menudo tengamos éxito, y cuanta más fortuna tengamos en el éxito [de este método]», tanto más renovaremos el intento de establecer una conexión entre lo pasado y lo presente.[111] El tesoro no se ha ganado de una vez por todas. Hay que arrastrarlo [p. 86/432] de vuelta a la guarida desde la extraña costa y que en nuestras manos no pierda por el camino nada de su valor.

Nos queda volver por donde hemos venido y fondear de nuevo en la época más reciente con la esperanza de conservar nuestra ganancia intacta, a ser posible. Porque podemos encontrarnos de forma inexplicable con que el cosmopolita [*Weltbürger, Zivilisierte*], sin ir más lejos, ese que se echó a la mar a pesar del mal tiempo y tuvo que hacer el camino entre islas rodeado de brumas, ese que, sin embargo, ha regresado felizmente de su viaje si no con las bodegas llenas de tesoros, sí con el ánimo y el corazón sensible lleno de caras experiencias, este cosmopolita comparte domicilio con aquel que el antropólogo filosófico contemporáneo no dudaría en calificar de *bárbaro contemporáneo*. La analogía nos permite identificar los mismos fines que son disculpables en el «salvaje» en un clima más rococó en donde han perdido ya toda la frescura del encanto originario. «Siempre armado para el ataque y para la defensa, atemorizado por cualquier ruido, el salvaje alzaba temeroso sus orejas en mitad del desierto».[112] Atemorizado solo de su propia sombra, pues ¿qué o quién puede compartir con él el desierto, por definición? Enemigo es para él todo lo nuevo; y ¡pobre del extraño al que la tormenta lance ante sus costas! «Ninguna cocina arderá solícita para él, ninguna hospitalidad amable le reconfortará».[113]

Así fuimos —sentencia Schiller poco más allá—, la *Germania* de Tácito y el juicio de Julio César, nos informan ambos de semejante carácter. «¿Qué somos ahora? Déjenme detenerme un momento en la época en la que vivimos, en la forma actual del mundo que habitamos».[114] Porque antes de que el caminante [p. 87/432] descubra junto a Schiller por dónde discurre el camino, y si este cumplirá o defraudará sus expectativas, podemos saber, y echar en falta llegado el caso, si alguien ha decidido desde un principio no acompañarnos. Así, si el salvaje se acurruca en su seguridad ante cualquier novedad,

novedad que siempre es traducida como perturbación de su paz y enemiga, por tanto, entre nuestro público, aunque sea vestido de otra guisa, podemos advertir quizá las facciones del familiar contemporáneo, ese *troglodita académico*. «Aquel a quien en su tarea solo importan las condiciones que lo posibilitan para acceder a un cargo o cumplir las que participan de las ventajas del mismo».[115] Satisfecho con el mínimo esfuerzo

> no tendrá al comienzo de su carrera académica otra tarea más importante que separar las ciencias que él llama estudios que dan sustento [*Brotstudien*, estudios que garantizan el pan], de las otras que ofrecen esparcimiento al espíritu [*die den Geist nur als Geist vergnügen*, las que disfrutan el espíritu por el espíritu].[116] [p. 88/432]

La conjunción de ambas cosas le parece incompatible, ni se le ocurre —se dice—; imposible de imaginar la feliz circunstancia por la que se den ambas situaciones en una sola ciencia. Hay que decidirse. Y la cosa se decide entre *devoción* o *vocación*. Hay que asegurar la costa aunque se renuncie al mar.

El ganapán [*Brotgelehrte*], el académico a sueldo [*der geldbelohnung Akademiker*], trabaja así porque tiene que vivir. Se interesa solo porque ha de comer y dirige todo «su celo a las exigencias que el futuro dueño de su destino le haga».[117] Atemorizado ante cualquier ruido, «cada innovación importante le espanta, ya que rompe las viejas formas escolásticas [*die alte Schulform*] que tan penosamente había intentado aprender y lo pone en peligro de perder todo el trabajo de su vida anterior».[118] Es, una vez más, una actitud, un movimiento centrípeto del espíritu en este caso que se encapsula en lugar de expandirse, que firma el contrato de renuncia a sí mismo a través del sinsentido de una actividad dirigida exclusivamente a mantenerse inalterada. En esto se gasta «toda la defensa y el ataque». Y es digno de lástima aquel que con las más noble de las herramientas en sus manos, el arte y la ciencia, no aspira a nada más. Que no tenga ninguna expectativa ni encuentre entre sus deseos el menor impulso de tenerla. El esclavo en el reino de la libertad más absoluta es, dependiendo del temple para el que tengamos preparado el ánimo, ora la figura de la tragedia, ora la de la comedia del ridículo. Teme la voz de su amo porque, ante él, no lo puede todo. Su amo tiene —claro está— muchos nombres, y no todos son pronunciables; es ora el destino aciago que lo puede derribar sin siquiera consultarle al respecto, ora aquel que también se disfraza del peligro que llega con la marea, el de *lo* inesperado; es, en definitiva, todo lo que no depende de él, que vistas así las cosas es mucho: los espacios abiertos del azar y lo aleatorio… A todo esto le teme, [p. 89/432] porque lo pone en peligro de perder todo el trabajo de su vida anterior al cambiar las reglas del juego, al cambiar la ley a la que se somete y en la cual no tiene voz. Ponía aquel su celo en el devoto cumplimiento de lo que el dueño de su destino le dictara, porque esto sí tiene un nombre por el que puede ser mentado y no requiere del pesado uso de eso que la gente tiene a bien en llamar «decidir», «elegir». Todo esto son actividades demasiado pesadas. La ley adoptada sí se puede llamar necesaria, y con ello nos libra —a su parecer— del problema de cargar con la novedad. Porque tenemos siempre algo esperado. Pero, aquel que herede la más noble de las herramientas no tiene disculpa alguna si con ella no encuentra nada mejor que hacer que emplearla para lo que usa las suyas el jornalero. No por nada, pues el jornalero es tan digno en el desempeño

de sus actividades como el que más, sino porque este se las ve con la ley de la necesidad, con el reino mudo de la Naturaleza, que no sabe todavía de libertades y de derechos, y en su mismo lenguaje debe hablarle entonces si quiere obtener de él respuestas. Para un determinado fin, una determinada herramienta. Mientras, el académico a sueldo pronuncia con dificultad la lengua materna, la de un ser libre, la lengua que trae todo hombre al mundo como destino, para formarse además como tal, y con semejante balbuceo pretende hacerse oír en el reino de la más absoluta libertad. En este, ya es de necesidad burocrática traspasar sus fronteras reclamando la ciudadanía de nacimiento, y es digno de lástima aquel que con el más noble de los instrumentos pretende hacerse entender como si se encontrase en la extraña patria de la necesidad. Hablará allí la propia lengua como extraña. Y justo por eso es un *bárbaro* y motivo de mofa y befa. Aunque siendo sinceros, hay que decir que no presta mucha atención a lo que quiera que pueda significar la lengua que intenta emplear para comunicarse. *Todos los signos son para él el mismo signo*, y este no tiene detrás ningún significado. Su significado viene de su transformación posterior a la única lengua que conoce. Por eso no ha de extrañar que [p. 90/432] no sepa nada sobre cuál es su adecuado modo de empleo en primer término.

Para este no hay nada de importancia que tenga que decirle la Historia, porque lo que esta dice de importancia, lo suele decir entre líneas, cuando la valoramos. Las creaciones del arte, los milagros del trabajo, los más excelsos de entre los bienes —en definitiva— desfilan ante sus ojos sin llamarle en absoluto la atención. No sabe pronunciar sus nombres, ni distinguirlos por ello. Todas las vías de su destino próximo y lejano responderán a las exigencias de su futuro cargo, que es del que sí sabe la pronunciación porque le han ayudado a entonarla. Y de este modo, conforme consigo mismo, se da la vuelta porque en realidad él no pinta nada en todo esto. Sus fines son heterónomos. No vienen de él, se le imponen más bien, y así, «en la medida en que sus conocimientos, por ellos mismos, dejan de ser un pago, tanta más remuneración exige del exterior».[119] Pide ahora con una mano la parte que le sigue faltando y a la que para nuestra sorpresa renuncia con la otra mano continua y reiteradamente. De ahí que su actitud sea injusta a la par que ridícula. Es decir, en la medida en que su satisfacción ya no depende de su querer, sino que la *materia de su voluntad* es determinada *desde fuera*, busca con desespero esa exigencia allí donde ha colocado su principio: en cualquier sitio menos en el propio.

> Espera su pago del reconocimiento ajeno, de los cargos honoríficos, del sustento [*seinen Lohn erwartet*]. Si se malogra todo esto ¿quién es más infeliz que él? Ha vivido, perdido el sueño y trabajado en vano. Si la verdad no se transforma en oro, alabanzas periodísticas y favor principesco, ha buscado la verdad en vano.[120]

La verdad es el punto de equilibrio en el que la cuenta se salda con el esfuerzo. Un punto cero de referencia en el que la [p. 91/432] retribución y el trabajo se compensan de forma inmediata de hecho son la misma cosa. Para el ganapán, su felicidad no depende de él, y por eso mismo, tampoco puede depender de él su satisfacción. Su satisfacción quizás ha sido extraviada en los sueños del tirano de turno, que se sienta cómodo en el trono o en la cátedra dependiendo del escenario, y que no tiene ningún recato en

identificar la materia de su voluntad con la de aquel. Pero hay algo aún más importante, y es que este estado de indigencia, de pobreza de sí mismo, despierta en él la actitud lacayuna, maliciosa, villana y miserable del individuo que se ve amenazado y no dispone de medios para su defensa. Una defensa que acaba siendo —de manera ridícula— un contra sí mismo, en el que uno es el propio enemigo toda vez que él es el que ha decidido, si bien limitarse bajo ley ajena, hacerlo por propia iniciativa. Y esto porque —usando *avant la léttre* un término que hará historia— el *académico a sueldo ha alienado su querer en el de otro*. Este estado de temor ante lo incontrolable —pues, ¿qué puede dar más miedo que desconocer algo a lo que estábamos tan acostumbrados, no saber qué querré?— es el símbolo de la más absoluta indigencia, la pobreza no ya de cualesquiera medios, sino de cualesquiera fines. No los posee ni como los que se poseen por legado; tampoco desde luego de los que se tienen por morales. Y por eso no extraña la degradación del carácter. Y es que hasta el indefenso aún puede contar con los suficientes arrestos como para hacer frente a la invasión ajena por medio del coraje. El académico que aquí pintamos está rendido antes de presentar batalla porque es un pobre de corazón. Y ahora, a diferencia del salvaje que ve bien cierta la amenaza de lo desconocido, que la ve como necesaria, en esta época en que el desarrollo de la cultura ofrece una perspectiva ampliada de los posibles en el mundo, la actitud del académico, la del «fariseo» [*Pharisäer*],[121] es más significativa si cabe y además fácil [p. 92/432] de identificar. Nos es dado, incluso, juzgar comparativamente. Así fuimos. ¿Y esto es de verdad en lo que hemos quedado?

Miramos ahora a su vera, y descubrimos sentada a otra figura claramente reconocible quizás. Sobre el asiento, desde luego podríamos decir que hay diferencia hasta en la postura en que ha decidido recostarse en su silla. «¡De qué manera tan diferente se comporta la *cabeza filosófica* [*der philosophische Kopf*]! Con el mismo cuidado con que el ganapán separa su ciencia de todas las restantes, se esfuerza aquel en ampliar su campo de trabajo, y volver a crear su unión con el resto […] Donde el sabio a sueldo separa, une el espíritu filosófico»[122].

La *cabeza filosófica* representa el motivo ampliado, la grandeza de ánimo frente a la estrechez de miras. Une, no separa. Ama los conocimientos por sí mismos, por lo que son; se preocupa de pronunciar con corrección la fonética sensible de sus nombres, y, al unirlos, nada teme porque así nada pueden perder. Es, sin dudarlo, el cosmopolita al que le es dado usar aquella máxima portentosa del pensar extensivo donde, para su desgracia, el ganapán se habrá de conformar con la de un mínimo pensar restrictivo. ¡Qué actitudes tan distintas! Cómo no, es la cabeza filosófica aquella que aplica con juicio y de manera prudente el método de la analogía, pues el sabio a sueldo —como un bárbaro— solo reconoce en la novedad lo enemigo, y con ese movimiento desmañado ya acaba de renunciar a cualquier [p. 94/432] comparación, porque le faltan todos los segundos términos. Allí donde haya que renovar el intento de establecer una conexión entre lo pasado y lo presente no podemos confiarnos ni a su criterio ni a sus intereses, porque no siempre logrará la feliz unión, y no siempre la intentará. El *método analógico* fracasa con todas las de la ley por premeditado mal uso. Cifraba —decíamos— en lo nuevo lo que

ponía en peligro su felicidad; es estrecho de miras como lo es de pecho, trazaba fronteras y colocaba vallas esperando con ello hacer buenos vecinos, y tenía por mala costumbre arrojar a lo indómito a aquel que llegaba a su puerta a llamar en busca de un lugar caliente junto al fuego o un plato de guiso… Pero

> ¡cuántas creaciones del arte, cuántos milagros del trabajo, qué luz en todos los terrenos del saber desde que el ser humano ya no consume inútilmente sus fuerzas en la triste autodefensa! […] ¡Qué inquieta actividad por todos lados desde que los deseos multiplicados dieron nuevas alas al espíritu creador [*seitdem die vervielfältigen Begierden dem Erfindungsgeist neue Flügel gaben*] y propiciaron nuevos ámbitos al esfuerzo![123]

Porque, cuando el hombre no se defiende de sí mismo, sus fuerzas de nuevo liberadas buscarán sin falta algo en lo que entretenerse, pues su actividad siempre es inquieta. Y el deseo primero, y el esfuerzo después, no tardan en encontrar nuevos objetos de su interés. La libertad toma forma, toma formas, mejor dicho, y los deseos se multiplican como dándole nueva expresión al principio de la voluntad. Se extiende este, ahora sí, a la conquista de la necesidad gracias al descubrimiento de materias y fuerzas renovadas.

Aplicado a nuestro caso, el que tiene alma de esclavo —por no saber— no sabría ni querer. No se nos entienda de manera melodramática: de lo que carece es de la técnica o principio. [p. 95/432] Y esto, porque su cabeza estrecha contra sus paredes una imaginación incapaz de reconocer los deseos multiplicados y de apropiárselos. Se agota a la búsqueda de unos sentimientos que debe encontrar y recolectar muy de poco en poco. El «reino de los deseos multiplicados» es para él un país extraño e inhóspito en el que no cabe orientarse bien. No aspira a nada que no se le ofrezca como un mandato y, por ello, no puede hacerse a la idea de los motivos, fines o actitudes ajenos y que no concuerdan exactamente con los propios o aquellos a los que él tiene acceso. No los puede apreciar porque no los tiene, y porque para valorar uno ha de ser *un* alguien, que vale tanto como decir que debe tener sus propios motivos, ser dueño de su autonomía. Todo individuo tiene la necesidad de formarse como ser humano entre la necesidad hipotética de ser alguien y la contingencia de poder haber sido cualquier otro. Pero para el del alma de esclavo, la factura y fisonomía de lo que se puede desear se determina externamente, por la cara que le hace. Son los que han de ser propios deseos tenidos por otro lo que le da la ocasión de perder el objeto de su querer, de sentirse amenazado. Porque la situación no depende de él y cada nuevo estado lo puede condenar a perderlo todo y a la obligación de tenerlo que ganar todo de nuevo. Depende de un *afuera.* Pone en juego el trabajo de su vida a cada instante. Separará entonces nítidamente su propiedad de la de los demás bajo la idea de la escasez. Los bienes son limitados y, por eso, y solo por eso son costosos. Pero, para nuestro caso presente, el tipo peculiar que es el académico a sueldo peca doblemente por desatención. Y esto porque, como no ha descubierto el carácter universal de los bienes con los que comercia, como no sabe reconocer el verdadero valor de lo que recoge en sus arcones, que no es sino el producto de la labor ingente de las artes, las ciencias y el Derecho —y, con ello, no sabe reconocer que no es mercancía perecedera, ni está sometida a las reglas de la escasez—, se verá entonces traicionado

ante cualquier intercambio, pues en el mejor de los casos malvenderá [p. 96/432] al precio de oro, de las alabanzas o favor principesco los más excelsos de entre los bienes, y, en el peor de ellos, como ignora la naturaleza de lo que vende, temerá haber sido engañado con cada trueque. Porque precio no es valor. La aventura pasará de la comedia mercantil a la tragedia cuando se haga de notar que el desconocimiento es siempre desconocimiento de su verdadero interés. Y es que no sabe que, como ser humano, comparte su destino y dichos bienes con otros muchos.

¡Cuán diferente es la actitud de la cabeza filosófica ante las mismas circunstancias! —nos dice entusiasmado Schiller desde una tribuna que no abandona. Si viera este precipitarse con un estruendo todo el edificio de su saber por un nuevo hallazgo, cuenta ella con un corazón sensible y una mente lúcida que acogerá, sin duda, «una nueva serie de pensamientos, un nuevo fenómeno natural, una ley recién descubierta».[124] Porque donde [p. 97/432] el académico sabe desfigurar el rostro de lo ajeno para que se parezca cada vez más al propio, o bien ignorarlo como a un enemigo a las puertas, el observador filosófico vive en una comunidad donde todos los bienes del espíritu son tenidos como propiedad común. «Todo lo que uno ha adquirido en el reino de la verdad, lo ha adquirido para todos».[125] No hay en ese reino escasez. Los bienes caros, costosos, más nobles, son universales y como tales infinitos en su dádiva. Ni qué decir tiene que la cabeza filosófica, traída la metáfora aún más cerca de estas páginas, es al mismo tiempo en este cuento el historiador universal.

Por eso, *no hay juez más justo del mérito ajeno que la mente filosófica*, ni nadie que use más prudentemente los resultados de la analogía. Porque le reconoce al otro la propiedad de motivos, y no le duelen prendas en adscribirle fines semejantes si los hay, o de diferenciarlos si procede según le dicta la prudencia. El que actúa de otro modo no solo corre la suerte del jornalero; el peligro es doble, porque también puede emplear a tontas y a locas, imprudentemente, la poderosa y noble herramienta, sobre los poderosos y nobles fines. De modo que debido a este «uso precipitado […] se deja conducir [demasiado] fácilmente a la tentación de atropellar los hechos [*den Begebenheiten Gewalt anzutun*]»,[126] lo cual solo puede significar el colapso del método, y su fracaso. Efectivamente, la manera más sencilla de ascender y descender por esa escalera de la explicación analógica es [p. 99/432] prescindir por completo de los inconvenientes que quieran aportar al trayecto, a modo de bache, los hechos inesperados. Solo que tendremos que ser conscientes de que ir empujando nuestro vehículo no es utilizarlo para el desplazamiento. Donde la guía de los hechos ya reseñados es la que garantiza el camino cómodo y sin obstáculos del vehículo analógico, esta facilidad descendente demasiado cómoda vendrá a ser, por decirlo mejor, más que atropellarlos, poner por delante los propios hechos de manera solapada, o bien ignorar aquellos con los que la realidad intenta responder al estudioso sin llegar a hacerse entender. Puede preguntar este último todo lo que quiera; no hay pregunta no permitida, pero habrá de cuidarse de permitir a su vez la respuesta, pues antes de ser respondido, alguno tiene la mala costumbre de facilitársela él mismo. Ya que el *ganapán* vuelve propio lo externo sin criterio alguno, o lo propio lo arroja al mundo de igual manera, de forma gratuita, solo si

es la costumbre y la irreprochada propiedad lo que le roba a los bienes grandes y excelsos la debida gratitud, se explica ahora que «no se oiga a nadie quejarse por desagradecimiento más que al *sabio a sueldo* [*Darum hört man niemand über Undank mehr klagen*]».[127] [p. 100/432]

[1] No es en absoluto casual ni de poca relevancia el motivo y figura de Körner en la biografía de Schiller. La estrecha relación amistosa, rica en inspiración, tanto afectiva como intelectual, que el poeta tendrá a lo largo de su vida con él —a partir de febrero de 1785, por ser más precisos— da para mucho, desde luego. En este sentido, y solo por hacer notar el impacto en la investigación que es el reflejo epistolar de la misma, basta con ver cualquier selección de cartas entre los dos. Nos hemos decidido aquí por una de las ediciones más recientes, editada por Berghahn, K.L., *Briefwechsel zwischen Schiller und Körner,* Múnich, Winkler, 1973. Dentro de un contexto más ambicioso, no limitado a Körner, la correspondencia de y para Schiller se puede localizar compendiada a partir del tomo 23 de la edición académica de sus escritos (Schiller, F., «Schillers Briefe (1772-1785)», en Müller-Seidel, W. (ed.), *Schillers Werke, Nationalausgabe, Briefwechsel,* vol. 23, Hermann Böhlaus Weimar, Nachfolger, 1956), y se continúa hasta bien entrada la colección en su tomo 40. El volumen 33 supone un punto de inflexión, siendo la colección de cartas a que da inicio aquellas recibidas por el autor —*An Schiller*—. Desde este volumen y hasta el 40 incluido, cada uno está doblado. La carta recién citada se halla por su parte en Berghahn, K.L. *op. cit.,* pp. 115-118. Centrada en su relación con Körner, ya es temprana en el tiempo la fecha de la primera edición por parte de la editorial Veit de este peculiar *tête à tête* [1847]. De entre los continuos trabajos de revisión sobre una y la misma edición cabe destacar uno de los primeros, el de 1778, ya clásico, y también uno de los primeros cuidados: en Goedeke, K. (ed.), *Schillers Briefwechsel mit Körner: von 1784 bis zum Tode Schiller,* Leipzig, Veit, 1878.
[2] Berghahn, L., *op. cit.,* p. 116.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.*
[5] La historia de Schiller en Jena se puede remontar a agosto de 1787. Afincado apenas un mes antes en la cercana Weimar, se desplaza a la ciudad de visita. La urbe le cautiva por su frescura intelectual y el atractivo del ir y venir de la clase universitaria por ella, que es la auténtica ama del lugar. En las Navidades de 1784, un joven Schiller zozobraba entre las numerosas cuitas a las que quedaba sometido como director teatral del *Nationaltheater* de Mannheim. Su futuro en la institución no estaba claro. Schiller se hace invitar por medio de un familiar de una de sus valedoras a la corte de Darmstadt. Allí se hace con la situación y, ante el público de los excelentes, lee el primer acto de su última obra en barbecho: *Dom Karlos. Infant von Spanien.* Entre los espectadores está Karl August, Duque de Weimar, quien gratamente sorprendido le ofrece esa misma noche un puesto de consejero. Es el 26 de diciembre. Este puesto, no obstante, no lleva aparejada remuneración alguna. Schiller remolonea un tiempo y, tras dejar Mannheim el 9 de abril del 1785 emprende un viaje iniciático en lo que se decide a tomar o no posesión del puesto. Como despedida, un 26 de junio de 1784 ofrece paradójicamente la *Antrittsrede* titulada *Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet* [El teatro considerado como institución moral], lección en la que ahonda en algunas ideas referidas al efecto del drama en los espíritus y que habían sido desarrolladas en un artículo anterior del año 1782, en la revista que ayudaba a editar por aquel entonces, la *Württembergisches Repertorium der Literatur*. El artículo, «Über das gegenwärtige teutsche Theater» [*Sobre el teatro alemán en la actualidad*], defendía a capa y espada la utilidad real del teatro como poder junto a Estado y religión, en su naturaleza esencialmente ejemplar. Aparece también por vez primera el concepto de «verdad» [*Wahrheit*] asociado al contenido artístico en Schiller. Mientras se lo pensaba, llega a Weimar, no antes del 21 de julio de 1787, haciendo parada casi en todas las estaciones previas y cargando con todos los manuscritos habidos y por haber. En la cartera lleva acabado el *Dom Karlos* —recién terminado, en junio— y las primeras páginas de la *Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung* [Historia de la Independencia de los Países Bajos unificados del Gobierno de España]. Esta es su primera obra propiamente histórica. Con ella despunta en el nuevo género, y lo hace, además, destacando. Él mismo crea un género nuevo con su acercamiento dramático al tema. Los personajes son protagonistas. A Schiller se lo empieza a estimar en Weimar no como al autor de dramas y poeta de renombre, sino como historiador. Allí, Wieland y Herder, que reinan en el Eliseo en ausencia de Goethe, tienen contacto por primera vez y como primera impresión con esta última obra, y la aprecian y lo aprecian únicamente por ella. Wieland no estimaba en nada el primer gran éxito de *Schiller, Die Räuber* [Los bandidos, 1781]. Herder ni lo conocía; apenas de oídas. Goethe llega a Weimar desde Italia un 18 de julio de 1788. Queda horrorizado ante la fama que ha adquirido el joven poeta al que no tenía en

estima tras leer lo que consideraba un exceso de la juventud sentimental del *Sturm und Drang,* precisamente el *Die Räuber.* No se conocen hasta el 6 de septiembre, en casa de la señora Von Stein; Goethe lo evita. Por el momento no se soportan. A medias amenazado por la nueva estatura de Schiller, a medias por el nuevo ambiente que este ha creado en torno a sí en su ausencia, promueve con el consejero secreto Voigt, principal intendente de Weimar, la promoción de Schiller como profesor para la cátedra de Historia de Jena. Parece que Goethe lo empujara al camino de la Historia para alejarlo del de la *Poesía.* En diciembre de 1788 se inician los movimientos. Schiller duda: es un puesto donde los emolumentos dependen de la asistencia del alumnado. Al final se decide a aceptar, imaginando mejoras futuras y desoyendo el consejo de Körner, que le habla de la necesaria independencia que requiere un poeta. Jena depende administrativamente de las cortes de Weimar, Coburgo, Gotha y Meiningen, y todo se decide por votación. El 15 de diciembre, el Consejo Universitario acepta el nombramiento como docente de *Herr* Schiller a requerimiento de la corte de Weimar.

6 Berghahn, L., *op. cit.,* p. 117.

7 Son, de hecho, las diez primeras palabras que componen la lección inaugural sobre Historia que debía servir de presentación y declaración de intenciones de los cursos y para el nuevo profesor. El apócope de honor corresponde al *meine hochverehrten Herren [h.H.H.].* El *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* [¿Qué significa y para qué se estudia Historia Universal?] es su segunda incursión teórica ante un público de escolares. Con el fin de hacer uso de las obras que interesan del autor, en lo que sigue utilizaremos la edición en cinco volúmenes de las obras completas de Schiller en *Friedrich Schiller. Sämtliche Werke,* Carl Hanser, Múnich-Viena, 2004 para citar los textos que forman el *corpus* de esta parte del libro, indicando cumplidamente en cada caso el título de la obra, el volumen de la edición en que se halla y la página correspondiente. Son de especial utilidad los volúmenes IV y V, que recopilan los «escritos históricos» [*Historische Schriften*] y los «escritos teóricos» [*Theoretische Schriften*], respectivamente. En adelante abreviaremos esta colección como *SW.* Para esta cita, en particular, la referencia extendida es Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte», en Alt, P.-A. (ed.), *Friedrich Schiller. Sämtliche Werke*, Múnich-Viena, Carl Hanser, 2004, p. 749.

8 *Ibid.*

9 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 766.

10 La cita, que es lema para tantos, corresponde a los versos 682 y 683 del *Fausto* (von Goethe, J.W., «Faust. Der Tragödie. Erster Teil», en Schöne, A. (ed.), *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche in vierzig Bände,* vol. 7.1, Fráncfort del Meno, Deutscher Klassiker, 1994, p. 43). Freud, citando exactamente el mismo fragmento con un sentido que nos lo debe acercar muy oportunamente, adelanta que: «No llegan a tener su importancia únicamente los atributos personales de los progenitores [en el individuo], sino también todo aquello que de manera determinante ha tenido algún efecto sobre el mismo, [que ha sido causa. Y en esto tanto] las inclinaciones y exigencias de las circunstancias sociales en que aquel vive, [como] los lugares comunes y las tradiciones […] que tiene como origen representarían la fuerza de lo presente, su ello [*Es*] bajo forma de tendencias heredadas [*sein Es mit seinen vererbten Tendenzen*]» (Freud, S. ,«Abriß der Psychoanalyse (1938). III Teil. Der Theoretische Gewinn. Die Innenwelt», en Sigmund Freud, *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Schriften aus dem Nachlaß,* vol. 17, Fráncfort del Meno, S. Fischer, 1966, pp. 137-138). Hay un *pasado orgánico* [*organische Vergangenheit*] y un *pasado cultural* [*kulturelle Vergangenheit*] (Freud, S., *ibid.,* p. 138). Para Freud la referencia a Goethe y a Schiller es fundamental en determinados momentos críticos —y puede que retóricos— de su composición clínica. Es el acervo cultural del que dispone como ilustración propia, su personal *kulturelle Vergangenheit.* Su estudio sobre la neurosis no se priva de usar ejemplos extraídos de la autobiografía *Dichtung und Wahrheit* [Poesía y Verdad, 1811-1833] de Goethe. La aclaración del mundo interior por el exterior, del *ello* por el *superyó* [*Überich*], viene aquí perfectamente al caso vinculando el proceso a la corriente temporal que implica toda acción, su *Begebenheit* [*acaecimiento*, su darse], y sus repercusiones o efectos [*Erfahrung*, experiencia]. Los actos hacen transcurrir el tiempo, sean orgánicos o culturales, y, a la postre, complementan o erosionan el espacio interior del sujeto. Producen o eliminan atributos [*Eigenschäften*]. *Vid.* Acha, O., *Freud y el problema de la historia*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 101-102.

11 Schiller, F., «*Was heißt un zu welchem Ende…*», en *SW*, IV, p. 766.

12 *Ibid.,* p. 767.

13 Como fecha en principio orientativa, con frecuencia nos referiremos en lo que sigue a 1784, momento de aparición del *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [Idea de una historia universal en clave cosmopolita]. Esta es la obra seminal kantiana que Schiller lee con fruición. Kant la publica como aportación al número correspondiente a noviembre-diciembre de 1784 en la publicación periódica *Berlinische Monatsschrift.* Se considera que este escrito es el punto de inflexión y cruce de caminos del pensamiento político y moral kantiano, un antes y un después. Aquí aparece por primera vez la *historia humana* como Historia. No

podíamos dejar de centrar nuestro estudio en este escrito, por su propio valor, y porque para Schiller Kant *será exclusivamente en este texto* hasta bien entrada la década de 1790. Este texto va a ser ayudado aquí por el que es considerado como otro hito ineludible: el *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei* [Replanteando la pregunta. Sobre si el género humano se hallaría en continuo progreso hacia lo mejor] escrito probablemente en octubre de 1797 y contenido dentro de la segunda parte de *Der Streit der Fakultäten* [El conflicto de las facultades, 1798]. La fecha anotada de 1800 está apuntada como cota máxima. Es la fecha de aparición de la edición corregida por el propio Kant de la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt* [Antropología emplazada en sentido pragmático], último texto que Kant se cuidó de atender. Este escrito no concitaría nuestro interés salvo, quizá, por referencias como *historia humana*. Junto a las dos obras de más enjundia referidas, se citará profusamente un *locus* tan ajeno al tema como la *Kritik der reinen Vernunft*, la *Crítica de la razón pura* de 1781 en sus dos ediciones. Ella contiene los elementos nutricios con que llevar la contraria a la filiación moral de la *historia filosófica* que aquí pretendemos, queriendo poner al lector ante los ojos una alternativa *filosófica* plausible que prescinda del *moral* que le crece como epíteto a aquella por la que Kant se decidió y que es una interpretación que abre el camino para la discusión del *Herr Professor* con Schiller, que descubriremos al final en su *leitmotiv*. Habrá referencias puntuales —cómo no— a otros textos kantianos no siempre de Filosofía de la Historia que ayudarán no poco a dilucidar el sentido y evolución de algunas de sus ideas a lo largo del tiempo acotado. Como convención necesaria, en lo que sigue nos referiremos, a la hora de apuntar las oportunas referencias a los textos kantianos, a la edición de la *Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften*, que edita la llamada *Akademie-Ausgabe* (en adelante, Ak.), edición considerada canónica. Se reseña para ello el nombre de la obra abreviado entre comillas, el tomo en numeral romano que la recoge y la paginación que corresponda en cada caso a la edición príncipe. Para el caso concreto de la *Kritik der reinen Vernunft* (*vid.* Ak. 4, pp. 5-252 para la primera edición, y Ak. 3, pp. 2-252 para la segunda) es común referirse a la primera crítica por la nomenclatura de *KrV* (la primera edición con la letra A seguida del número de fragmento y la segunda edición con la B), por lo que nos acogeremos a semejante convención. Para la presente cita la referencia sería entonces Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 84.

14 Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 31.

15 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 84. El subrayado es mío.

16 *Ibid.*

17 Un hecho «que pruebe sobre la esencia de una causa tal [*auf das Dasein einer solchen Ursache*], así como sobre la acción de su causalidad sobre el género humano [*auf den Act ihrer Kausalität im Menschengeschlechte*], que no se halla determinado en referencia al tiempo» (*Ibid.*). Este hecho, de saberse elegir bien, funcionaría como canon y medida. Funcionaría como una suerte de *categoría* homologable junto con las demás, pues si los *usos teóricos* y *especulativos* se revelaban por sus *juicios,* por sus tendencias a juzgar, no podemos pretender hurtarle al *faktum* de una nueva clase de juicios, que se repiten entre los pueblos y las gentes, su génesis en una nueva facultad o, al menos, el *Dasein* de una nueva *causa*. «Cuando percibo la congelación del agua, son dos estados los que aprehendo como tales, el líquido y el sólido, y los dos en una mutua relación temporal»; de igual manera, una y otra vez se repite la reacción ante la *Revolución* por parte de sus espectadores. «Sin embargo, en el tiempo que pongo en la base del fenómeno como *intuición* interna, me represento necesariamente una *unidad* sintética de lo diverso sin la cual habría sido imposible que se diera dicha relación como *determinada* [*bestimmte*][…] Ahora bien, si hago abstracción de la forma constante de *mi* intuición, es decir, del tiempo», de la repetición temporal que relaciona una y otra vez mi persona con el acontecimiento, del redoble continuo del *entusiasmo*, «esa unidad sintética constituye, en cuanto condición *a priori* […] la categoría de *causa*» (Kant, I., *KrV*, B162-163)

18 De modo que «si todo volviese de nuevo a su antiguo cauce después de haberse prolongado su efecto por algún tiempo, aún y a su pesar», esto es, si despertáramos del ensueño, si el efecto no perdurara, si el tiempo lo arrastrara, «la predicción filosófica no perdería un ápice de su fuerza [*so verliert jene philosophische Vorhersagung doch nichts von ihrer Kraft*]. Pues ese acontecimiento [*Begebenheit*][…] se halla tan estrechamente ligado al interés de la Humanidad, y está de tal forma diseminado [en sus efectos] por todas partes», que probatoriamente sin identificar aún su causa *de facto*, en su *Dasein* estamos autorizados a suponerla conceptualmente —*prosilogísticamente* [*auf das Dasein des Acts ihrer Kausalität*]— como el origen de los mismos (Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 88). Pueden los observadores minuciosos, los políticos que son sus contemporáneos —dice Kant—, vaticinar y ver como más que probable la vuelta a la normalidad tras el torrente de la *Revolución* [*wie Politiker jetzt wahrsagen*], que no pueden aunque quieran eliminar la evidencia de una causa común en aconteceres semejantes que han llegado ya y que aún están por llegar (*Ibid.*).

19 *Ibid.* p. 85.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.* p. 88. El subrayado es mío.
22 Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 22
23 *Ibid.,* p. 23. «En lo que penetra en este estado de necesidad [de la Naturaleza], tan apasionado como está por la libertad sin ataduras, urge al individuo aquello que esta le impone, la mayor coerción de entre las cuales no es sino aquella que los seres humanos se prodigan a sí mismos [*welche sich Menschen unter einander selbst zufügen*] fruto de sus propias inclinaciones» (*Ibid.*)
24 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 83; adviértase el paralelismo entre los dos últimos textos citados: Tenemos seres cuya esencia es la *libertad* [*deren Wesen ist Freiheit*], libertad que se descarga como la nube de sus truenos en múltiples inclinaciones e intereses —algunos de ellos *morales*, no se nos entienda mal—, que, por otro lado, no dejan de ser efectos naturales de la misma —efectos *sometidos a las leyes que rigen la manifestación de cualesquiera fenómenos* (*vid.* Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 17)—. Dichos seres, que cuentan además con la inteligencia, la capacidad de proponerse fines más que reacciones, en tanto varios, están llamados a encontrarse. Y es posible que sus fines entonces se enfrenten. Fracasarán o triunfarán, dependiendo del caso, se saldrán o no con la suya, pero no pueden resultar de ello lo que no son, cuerpos pasivos. *Lo que se prodigan*, *lo que se infligen* [*was sie sich zufügen*] no está ciego al entendimiento como en las leyes muy razonables también del choque entre cuerpos. Los ha de afectar por demás de alguna forma, y la forma que tiene de afectarlos es mediante un *sentimiento* [*Gefühl*]. Un sentimiento que responde a leyes del placer o displacer ante los bienes o los males que con la acción el individuo se granjea, y ante este sentimiento, cuyo origen debe ser una nueva facultad, como no son los individuos bloques de hormigón, ni palos ni piedras, aprenden y finalmente se corrigen.
25 Porque «a los profetas judíos les resultaba muy fácil predecir el carácter inminente, no solo de la decadencia, sino de la plena desintegración de su Estado, ya que eran ellos mismos los causantes de tal destino. En su condición de líderes del pueblo […] su pertinaz obstinación en la perseverancia de una constitución elaborada a su imagen y a todas luces insostenible», incongruente con los deseos de su pueblo, «les debería haber permitido pronosticar ese desenlace con absoluta infalibilidad» (Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 80). Un pronóstico infalible siempre que uno se quede satisfecho con aquellos malabarismos que se ejecutan «en los juegos de azar [*beim Calcul der Wahrscheinlichkeit im Spiel*]» (*Ibid.,* p. 84). «Nuestros políticos hacen exactamente lo mismo en su esfera de influencia, siendo igualmente afortunados en sus presagios [*und sind auch im Wahrsagen eben so glücklich*]» (*Ibid.,* p. 80) —asegura Kant de un modo irónico—. Él mismo no ve mal la estrategia: que el propio adivino cause los acontecimientos que presagia es la única posibilidad [*Calcul der Wahrscheinlichkeit*] de salir adelante para una *historia filosófica*, pero tenemos que elegir un mejor punto de vista que el decidido por estos augures.
26 Nota de Kant a *Ibid.,* p. 86. El subrayado es mío.
27 *Ibid.*
28 *Ibid.*
29 *Ibid.*, p. 79. El subrayado es mío.
30 Nota de Kant a *Ibid.*
31 *Ibid.*
32 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 764.
33 *Ibid.,* p. 750. Para una ampliación más allá de lo expuesto sobre las relaciones entre Política, Antropología e Historia en Kant puede consultarse Raulet, G., *Histoire et citoyenneté,* París, PUF, 1996; Castillo, M., *Emmanuel Kant. Histoire et politique,* París, VRIN, 1999; Muglioni, J.-M., *La philosophie de l'histoire de Kant. La réponse de Kant à la question: Qu'est-ce que l'homme?,* París, Hermann, 2011. Un aspecto importante que retomaremos es la referencia al contenido objetivo de lo que buscaría inconscientemente el género humano en tanto especie, esto es, el desarrollo completo y perfecto de la *idea de Derecho*. Respecto de esto se puede consultar Bien, G. «Das Geschäft der Philosophie, am Modell des juristischen Prozesses erläutert», en Landgrebe, L. (ed.), *Philosophie und Wissenschaft. 9. Deutscher Kongreß für Philosophie,* Düsseldorf, Meisenheim, 1972, pp. 55-77; Yovel, Y., «The Highest Good and History in Kant's Thought», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 54, 1972, pp. 258-283; *vid.* el prólogo centrado en la problemática jurídico-política y la lógica normativa del intelecto arquetípico —antropológico— en la *Metafísica del Derecho* en Kant en Villacañas, J.L., *Res publica. Los fundamentos normativos de la política,* Madrid, Akal, 1999, pp. 5-19.
34 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 86.
35 *Ibid.,* p. 85.
36 *Ibid.,* p. 86.
37 *Ibid.*
38 *Ibid.* Cf. asimismo con la idea de una especie de imaginario colectivo que solo mediante influencia fáctica de

lo estético transforma esto en una acción sobre el mundo. Para que sea efectiva, esta clase de idea debe embargar el ánimo del individuo *qua* ser humano. *Vid.* Goldmann, L., *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants,* Fráncfort del Meno, Europa, 1989; Goetschel, W., *Kant als Schriftsteller,* Viena, Passagen, 1991; Stammen, T (ed.), *Kant als politischer Schriftsteller,* Ergon, Friburgo-Múnich, 1999; Clewis, R.R., *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009
39 Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 31
40 *Ibid.*
41 *Ibid.*, p. 30. El subrayado es mío.
42 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, pp. 749-750. El subrayado es mío. Tampoco es pequeño el motivo que muestra la relación de ideas que en Schiller hay entre *drama* —acción dramatizada— e investigación antropológica e histórica. La obra dramática es para Schiller un laboratorio de las pasiones, las inclinaciones, y su conflagración bajo estandarte de sus protagonistas, en vistas a descubrir las dinámicas más propias de los seres humanos. El lugar de la batalla está dislocado: lo perfunde el autor de dentro a fuera al público que se lo infunde. Un proceso de vasos comunicantes donde el que escribe repite para sí el proceso y alquimia de la atracción y la repulsa del deseo. Si el primero es diestro como artesano moldea a los personajes redondos, prismas de sentimiento y formas de pensar en su justa medida, *sub specie* de la materia que pretenda, para regalarle al espectador una enseñanza universal que, además, es lección particular sobre sí. Son las obras la ocasión del *experimentum crucis* en el ánimo humano, y sus resultados son ganados de inmediato para la antropología, la psicología y la historia. Por supuesto que, para que el feliz resultado teórico se produzca, se hace necesario que los actores actúen, que hagan algo. Reciben a renglón seguido su castigo o recompensa *como efecto de aquello que a sí se procuran o se infligen*, y, por traslocación catártica, la lección aprendida no queda para ellos, pues el drama termina y los actores descienden como individuos particulares del escenario, sino que resta para el público. *Vid.* Berghahn, K.L., *Schiller. Zur Theorie und Praxis der Dramen,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1972; Dewhurst, K. y Reeves, N., *Friedrich Schiller. Medicine, Psychology and Literature: With the first English edition of his complete medical and psychological writings*, Oxford, Sandford, 1978; Kesting, M., «Ich-Figuration und Erzählersschachtelung. Zur Selbstreflexion der dichterischen Imagination», en *Germanisch-Romanische Monatsschrift,* Neue Folge, vol. 41, n.1, 1991, pp. 27-45; Fuhrmann, H., *Zur poetischen und philosophischen Anthropologie Schillers,* Wurzburgo, Königshausen y Neumann, 2001
43 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, pp. 753-754.
44 *Ibid.,* p. 749.
45 *Ibid.* Cf. con Kant: «En el hombre […] aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su Razón solo deben desarrollarse por completo *en la especie,* mas no en el individuo […]. Ella misma [la Razón] no actúa instintivamente, sino que requiere *tanteos,* entrenamiento e instrucción, para ir progresando poco a poco» (Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 19). Luego el camino que conduce a su instrucción correspondería *con todos* sus hitos al proceso de aprendizaje y a la explicación de este. Y así se responde Kant, según hemos visto: «Tal empresa […] requerirá de *una gran experiencia* ejercitada por un dilatado transcurso del mundo» (*Ibid.,* p. 23).
46 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, pp. 749-750.
47 *Ibid.,* p. 750.
48 *Ibid.*
49 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 88.
50 *Ibid.*
51 La figura literaria del *esclavo convencido* en filosofía tiene cierta tradición. Viene asociada a la discusión —por supuesto— de la naturaleza real o irreal de la *libertad*. El argumento interviene en aquel punto en el que la esencia metafísica de la misma puede ser, o no, alienada como atributo propio. Esto es, *si* la *esencia libre* de un ser puede ser dejada de lado, si se puede renunciar a ella, si puede uno echarla a un hipotético fuera de sí, *entonces* esta no es propia, no es atributo, no es esencial. Quizá la más sutil puesta en escena del argumento es la que contiene el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes,* de Rousseau. El ginebrino, atrevido, despacha el asunto en apenas dos pases de su pluma: «Si el hombre es o no libre es asunto solo de discusión propio a tratar entre esclavos» (*vid.* Rousseau, J.J., «Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes», en Roussel, J. (ed.), *Oeuvres politiques*, París, Bordas, 1989, pp. 17 y ss.). A saber, si nos ponemos a deshojar la margarita sobre si somos libres, si nos ponemos en situación mental de desprendernos de esta esencia, por mucho que solo sea un experimento mental en el mismo instante ya somos esclavos. No se puede vacilar ante un tema de tal relevancia. *Dudo, luego no soy libre.*
52 El del sillón, sin embargo, parece no notarlo. Este no reconoce el carácter excepcional del hecho, del que no

participa. Lo ignora. No hace tanto se produjo otra figura de la pesadez y la molicie, de la inercia: la describe muy bien Fukuyama. El presunto *fin de la Historia* nos deja con la siguiente pregunta: ¿Puede despertarse algún interés en aquel que ha conseguido ya en esta avanzada edad del mundo los objetos de todas sus luchas? ¿Qué sucede cuando se ha logrado todo nuestro interés humano? Entonces sí se cuenta con una posesión acostumbrada e incontestada. *Vid.* Fukuyama, F., *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Avon Books, 1992.
53 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 85.
54 Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 29.
55 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 85.
56 *Ibid.*
57 *Ibid.*
58 Kant, I., «*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*», en Ak. VIII, pp. 36-37.
59 Kant, I., «Kritik der Urteilskraft», en Ak. V, p. 293. Una salvedad, sin embargo: hay que incluir en tan sano ejercicio de empatía; se trata, efectivamente, de un ejercicio de reflexión por parte del juez en que —como artefacto del uso y método— se interiorizan los elementos a juzgar *en su pensamiento (a priori)* [*in Gedanken (a priori)*], siendo lo que se interioriza ni más ni menos que *la clase de las representaciones —subjetivas— de todos los demás* [*eine Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern*] (*Ibid.*). Esto es, este *a priori* no se lleva mal con lo *empírico*: es el *sensus communis.* Es una abstracción del contenido empírico que tiene la materia que es la voluntad de individuos libres. Obviando la regla del juzgar —el *a priori*— es una clase de juicio *de* y *entre* individuos particulares. Lo que se emula no es justamente un concepto universal. Sobre lo que se reflexiona —dice Kant— es sobre *la clase y tipo* de cosa que es una *representación* [*Vorstellung*]. No una *idea*, no un *concepto*. Para estos no hace falta pensar otros individuos. Basta con reflexionar sobre la propia actividad regulativa del pensamiento propio. El lugar que ocupan todos los otros no es uno abstracto. El proceso puede ser uno «meramente posible, de modo que uno se pone en el lugar de cualquier otro [*a priori*], en tanto que se abstrae en su sencillez de las limitaciones que dependen de manera azarosa de nuestro propio juicio», es decir, de nuestro particular juicio de gusto (*Ibid.,* p. 294). Abstraemos nuestra posición inicial. Con esto quiere decirse que lo que justamente se abstrae, se separa, para dejar sitio a otra cosa, es nuestra propia y personal *clase de la representación*, clase que se sustituye en un instante por otra/s. Es la *materia de nuestra voluntad* lo que se pone entre paréntesis y, la posibilidad de que hablamos, el pensamiento de lo posible, es uno que juega con la idea de *otra/s materia/s de la voluntad* y otras voluntades, para a partir de estas condiciones iniciales «prestar atención solo a las peculiaridades formales de su representación […] y se busca entonces un juicio que deba servir como regla» lo más extensa posible, lo más general y… si se puede, universal (*Ibid.*). Se busca entonces un *concepto* lo bastante amplio para esa mutiplicidad nueva. Pensar poniéndose en el lugar de otro «es la máxima de un pensar ampliado [*die Maxime der erweiterten Denkungsart*]» (*Ibid.*). Esto ya es un sobreponerse a las condiciones privadas subjetivas, pues «por medio de la determinación propia que obtiene poniéndose en el punto de vista de otro, al reflexionar sobre [el camino andado y desandado] por su propio juicio» supera la limitación del ánimo solipsista de la representación subjetiva y gana una regla cuanto menos general [*allgemeine*] sobre la que cavilar por el camino hasta ver su auténtico alcance como *concepto* (*Ibid.,* p. 295). Por ello, esta *representación* ansía y pretende una exigencia [*Aufforderung*] que funciona como un principio objetivo determinado, *abstraído que no abstracto*, «que se atiene a una necesidad incondicionada para su juicio» (*Ibid.,* p. 238). Como la *rojez* del trapo escarlata, que es empírica en cuanto a materia como todo color pero universal en tanto concepto. El ser humano tiene un máximo común divisor en estas cuestiones del sentir, un atributo universal esencial, pues forma una especie. El concepto de esto es el *sensus communis*. *Vid.* Giovanni, G., «Hume, Jacobi, and Common Sense. An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant», en *Kant-Studien*, vol. 89, n. 1, 1998, pp. 44-58; Ferrara, A., «Does Kant share Sancho's dream? Judgment and sensus communis», en *Philosophy and Social Criticism: An International Quarterly Journal*, vol. 34, n. 1, 2008, pp. 65-82; Frierson, P., «Empirical Psychology, common sense, and Kant's empirical markers for moral responsibility», en *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 39, n. 4, 2008, pp. 473-483.
60 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 754.
61 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 85.
62 *Ibid.*
63 *Ibid.,* p. 88.
64 *Ibid.*
65 *Ibid.* El subrayado es mío.
66 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 752.
67 Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, pp. 29-30.
68 *Ibid.,* p. 30. Y si la representación que se produce es una constante objeción en su contra, ¿no será entonces

una clase de representación susceptible de extenderse en una nueva forma de pensar ampliada? Esto es, si ante un determinado espectáculo, el ánimo de los espectadores se eriza y responde siempre, de manera constante, torciendo el gesto, ¿No supondrá esto una de esas direcciones universales del espíritu? ¿Una tendencia universal del *sensus communis?* Como una *unidad sintética* universal del sentimiento. Con frecuencia se olvida que «con la percepción también puede estar enlazado de forma inmediata un sentimiento de placer (o displacer [*Unlust*])». No menos lo uno que lo otro (Kant, I., «Kritik der Urteilskraft», en Ak. V, p. 288). «Lo feo» y «lo desagradable» suelen obviarse en los estudios sobre la tercera *Crítica*. Hay una satisfacción o insatisfacción que, adjunta a la representación «le hace las veces de predicado [o atributo]» (*Ibid.*), de manera que, para pensar la representación no es menos necesaria la *categoría* o *concepto* que el sentimiento igualmente inmediato de dicha experiencia (*Ibid.,* pp. 287-288). Ambas cosas son constitutivas del objeto. ¿Y no será motivo para la investigación aquellos desplantes del ánimo que, porfiadamente, se aparten una y otra vez con repulsa o disgusto del objeto contemplado? Sería un atributo esencial de esa experiencia. ¿No será un límite determinado, mínimo efecto de una facultad independiente? Pues hay límites por arriba y por abajo a la ilusión estética. Pone Kant la «repugnancia» [*Ekel*] como límite subterráneo de la facultad estética, un sentimiento que no da para representación alguna, como una advertencia del espíritu cuando se encamina hacia algo que estira demasiado el frágil equilibrio del juego estético y su facultad y empieza a jugar con aquello que no debe: en este caso, la seriedad ética de la vida (*Ibid.,* p. 312). «[Hasta] las cosas que vemos en la realidad con desagrado, nos agrada verlas en sus imágenes logradas de la forma más fiel; así por ejemplo ocurre con las formas más repugnantes de animales o cadáveres» (Aristóteles, *Poética*, L.I, c.IV, 1448b, p. 41). Teniendo en cuenta este testimonio que disiente en apariencia, ¿a qué clase de representaciones se refiere Kant como susceptibles de producir un profundo desagrado e, incluso, repulsión? No desde luego a las primeras que nos vendrían a las mientes, las de cadáveres, animales viscosos y quizás hasta alimentos en descomposición.

69 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 84.

70 Nota de Kant a *Ibid.,* p. 86.

71 *Ibid.*, p. 85.

72 Nota de Kant a *Ibid.,* p. 86. Hay que ser cuidadosos hasta cierto punto con la terminología, si bien esta puede ser suplida por la vía del concepto a que aquella con que contamos tiende. Kant no emplea como término algo como un *Universalrecht*, un Derecho Universal. Este término, desde luego que existe, pero para el de Königsberg el rodeo al contenido del mismo funciona de otra manera. Su *Recht der Menschen* [Derecho de los Hombres, de los seres humanos] es el equivalente semántico si bien no sintáctico del concepto anterior (nota de Kant a *Ibid.,* p. 86). El proceder argumentativo kantiano es sintético, puesto que la carga de la prueba está en demostrar si tenemos un *algo* que es *principio universal de Derecho*. Y, como no tenemos algo como dado con qué comenzar, el método expositivo requerido no puede ser el del análisis. Encontramos «en el ánimo de todos los espectadores […] una disposición [extendida a todo] el género humano» que puede ser concebida como *causa* de una facultad (*Ibid.,* p. 85); la naturaleza de esta presenta dos vertientes: el derecho de cada pueblo [*das Recht eines Volks*], o de un pueblo, concebido como una autonomía en la que no cabe la sugerencia, ni desde luego la imposición por parte de otros del contenido de esta representación propia posible [*ein Recht, daß von anderen Mächten nicht gehindert werden müsse*]. Es lo que la máxima del pensar por uno mismo al *sensus communis*. Cada individuo tiene un derecho particular a tener *representaciones* [*Vorstellungen*], y cada pueblo no puede ser menos. La representación de un pueblo ha de estar en su constitución. Este derecho es coextensivo a la significación ontológica de un individuo particular, su derecho a «tener una materia propia de la voluntad», ya sea esta general. La segunda vertiente, por supuesto, tiene que ver con el contenido de esta representación. El objeto de un Derecho Universal es una *constitución civil* [*eine bürgerliche Verfassung*] que «sea jurídica y moralmente buena en sí» (*Ibid.*), no perversa o contradictoria. Este es el contenido *objetivo* o *fin* [*Zweck*] de aquella, la *materia de la voluntad* deseada para cuando la voluntad queda extendida a todo un pueblo. No es difícil ver en ello un trasunto de la tercera máxima del *sensus communis,* la del modo de pensar consecuente. ¿Y cuál es el contenido de esta máxima? «La tercera máxima es la más difícil de alcanzar, y solo puede alcanzarse observando antes las dos primeras y tras su aplicación frecuente [tras una dilatada experiencia del Mundo], una vez convertida en destreza […] Es la máxima de la Razón», esto es, la basada en *principios universales racionales* (Kant, I., «Kritik der Urteilskraft», en Ak. V, p. 295) ¿Y qué hay de la segunda máxima, la del pensar extendido? Bueno, la extensión ya se da por entendida. Está incluida dentro de la idea de que hablamos de un pueblo y no de un individuo. Se sobreentiende. La máxima ya está ajustada siempre que se piense en «más de un individuo». Así, las líneas de fuerza no colisionan; el *derecho perfecto* ha de ser el racional, el consecuente y coherente, el que no tropieza en el camino entre los intereses privados,los particulares y los universales. Esta ha de ser la *materia* de la voluntad de un pueblo, la que más le puede interesar: «Este derecho es, por cierto, una idea [*dieses Recht ist doch immer eine Idee*]» (*Ibid.,* p. 86), y dicha idea ha de coincidir gratamente con el *sensus communis*.

73 *Ibid.*, p. 85.
74 *Ibid.,* p. 88.
75 Kant, I., «Kritik der Urteilskraft», en Ak. V, pp. 293-294.
76 *Ibid.,* p. 294.
77 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 85.
78 *Ibid.,* p. 86.
79 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 764. El subrayado es mío. Con cuidado, pues en cuanto empezamos a establecerlas, todo puede comenzar a parecerse peligrosamente a todo. Tentaciones de lo semejante, diríamos. Recordemos que la *justificación* se gloria de tener muchas variaciones, tantas como tendencias cognoscitivas hay. Dado un tipo de objeto, un tipo de *justificación* puede o no corresponderle. Aquí la terminología de Schiller se compadece de maravilla con la kantiana e invita a la comparación. El único criterio y regla que permite pasar por alto lo dudoso del método de establecer analogías es la referencia a un objeto o fin [*Zweck*] que no pueda sino ser circunstancia determinante y causa en el ser humano [*eine Anlage im Menschengeschlechte, daß zur Ursache haben kann*] (Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 85). Para Kant la objetividad [*Zweckmäßigkeit*] del Derecho es el ejemplo por antonomasia. Esta clase de objetos, para ser *causa* deben superar lo azaroso de sus apariciones a lo largo de la Historia, para ser ahormados y que la analogía funcione como regla conceptual. Y esto solo pasa por que el mencionado fin sea uno «elevado» [*erheblich*], uno hacia el que el ánimo e inclinación de los individuos se oriente una y otra vez. Y entonces, puede quedar justificado *con todo derecho* [*gerechtfertigt*]. El bien superior, *que debería ser* el del Estado, es un candidato más que sugerente hacia el que orientarse. *Vid.* Krämling, G., *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant*, Friburgo-Múnich, Karl Alber, 1985; Krippendorff, E., «Wie die Großen mit den Menschen spielen», en *Versuch über Goethes Politik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988; Buhr, M. yLehrke, W., «Beziehungen der Philosophie Immanuel Kants zur Französischen Revolution», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 3, 1989, pp. 628-636; Baumanns, P., *Die Seele-Staat-Analogie im Blick auf Platon, Kant und Schiller,* Wurzburgo, Königshausen y Neumann, 2007; Ehlers, N., *Zwischen schön und erhaben. Friedrich Schiller als Denker des Politischen. Im Spiegel seiner theoretischen Schriften,* Cuviller Verlag, Gotinga, 2011.
80 Kant, I., «Kritik der Urteilskraft», en Ak. V, p. 294.
81 *Ibid.*
82 *Ibid.,* p. 293.
83 *Ibid.,* p. 294. Es casi una reacción instintiva, de la persona en su integridad, la que hace que los espectadores que atienden al curso de los acontecimientos en la Naturaleza aparten el gesto con desagrado [*Unlust*] de suponerla ciega a toda finalidad y concierto, de suponerla *racional* e *irracional* a una (Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 30). Pero, junto a la *constante objeción en contra* de semejante representación que supone dicho gesto, tenemos su imagen especular, su reflejo cognitivo y balanza, que es la rendición continua del ánimo de los espectadores de ese hecho del tiempo kantiano, la Revolución ante su magnificencia (Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 84). Esa constancia en los dos sentidos, del *agrado* y *desagrado,* es regla y norma, pues el *sensus communis* así analizado prescinde de la materia de la intuición y se fija en la repetición de la orientación. Puede aspirar a un concepto si no a una categoría. Para Kant, aquí la racionalidad crea comunidad, por el contenido objetivo universal de lo que es referencia. Es así como puede ser considerada válida esta extensión de la generalidad en la universalidad (Kant, I., *KrV,* A322-B379). Muy otro es el camino que sigue Schiller. Ambos autores comparten nomenclaturas. Pero el sentido del camino que relaciona estos hitos kilométricos del camino argumentativo es de signo contrario. Lo elevado, lo sublime [*das Erhabene*] lo es en cuanto contenido objetivo [*rechtlich, moralisch*] en Kant. Es racional, y por ello no puede ser sino bueno. Contiene las condiciones de posibilidad de aquello que es bueno. Se inclina así el ánimo ante su majestad y, de un modo o de otro, la meta se alcanza y se llega a refugio: está justificado entonces [*es ist gerechtfertigt*], es un bien excelente. Schiller, piensa de otro modo. Si el proceder de aquel a este punto era sintético, el de Schiller es analítico. Si justificación y Bien son coextensivos, entonces tanto nos da que recorramos el tramo entre ellos a la inversa. Los dos métodos expositivos nos valen: los bienes excelsos y elevados son aquellos que la Historia preserva como herencia, algo dado, aquellos ante los que se produce la inclinación de los individuos, y, entonces y solo entonces, están justificados. ¿Trivialmente? No. Schiller entiende que hay un universal humano y una constante que hace que funcione la analogía, pero en su decisión teórica no pone el coche antes que los caballos. Una cosa es preguntarse por el *qué* de la cosa, y otra por el *cómo* y sus condiciones de posibilidad. La investigación de lo último no supone sino una fracción de lo que ocurre, del *de facto.* Schiller cuestiona primero el origen y presencia de ánimos encendidos o decaídos. La investigación analógica es un segundo paso, ese en la dirección de las condiciones del fenómeno.
84 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 86.

85 *Ibid.*
86 *Ibid.*
87 *Ibid.,* p. 85.
88 *Ibid.*
89 *Ibid.,* p. 80
90 Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 31
91 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 81.
92 *Ibid.,* p. 79.
93 *Ibid.,* p. 86.
94 *Ibid.*
95 *Ibid.,* p. 84.
96 *Ibid.*
97 Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 17.
98 En carta a Körner el 29 de agosto de 1787 (*vid.* Berghahn, L., *op. cit.* p. 60). El subrayado es mío.
99 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 754. Körner, al escribir su respuesta a su amigo, desde Dresde, el 18 de septiembre, comenta las primeras impresiones de este sobre su traslado reciente a Weimar y lo que allí está viviendo como una nueva etapa: «Finalmente te encuentras en ese punto en el que yo particularmente deseaba verte desde hace semanas, ese en que vives más en ti que fuera de ti. Has precisado sin duda de tiempo para salvaguardar tus esperanzas y afirmarlas frente a aquel otro mundo, y antes esto era de todo punto imposible. No lo era que gozaras de la tranquilidad y despreocupación necesarias. El torbellino de la disipación [*Der Wirbel von Zerstreuungen*] que sueles sentir y de que ya me has hecho partícipe antes no ha dejado de tener también una influencia en mis cartas. Reprimo en ellas algunas cosas porque te deseo un mejor humor […]. Si fuera yo el que se hallara en Weimar cedería [efectivamente] pronto mi entusiasmo por las personalidades particulares, observándolas más bien al modo de *receptáculos de ideas* [*Ideenbehälter*], en alguno de los cuales no puede encontrar el espíritu alimentación alguna que le apetezca deglutir [*ungenießbare*]» (Berghahn, L., *op. cit.,* pp. 61-62). La figura paternal de Körner protege a Schiller de las disoluciones del ánimo y le recomienda el camino de regreso a la linde de *lo que ha sido y de dónde ha partido.* Se lo recuerda. En esa senda está la clave de *lo que será.* Ante el futuro incierto en Mannheim que obliga a Schiller a pensar de nuevo en su sustento, a vivir más fuera de sí y menos en sí, el amigo se felicita de que el poeta haya arribado a buen puerto. Ya no importan las circunstancias externas ajenas al arte y Schiller puede volver a pensar en su trabajo sin preocupaciones. Desde julio de 1787, en Weimar, el *reino de la necesidad* se ha hecho algo más pequeño. Se ha limitado. Ya no tiene que velar por mantener el tipo ante la disipación de lo crematístico [*die Geldbelohnungen*] sobre lo artístico, y su espíritu puede volver a concentrarse en su propio alimento: la independencia del *reino de lo ideal,* que es nutricio, comestible, que se puede deglutir. Körner es un resonador idealista del ánimo de Schiller. Es un acicate y a veces una mala conciencia —por mucho que le desee el mejor de los humores— para cuando el dramaturgo se disipa en otras cuitas mundanas que se olvidan del primado de *lo ideal*. Körner es apenas tres años mayor que Schiller. Proviene de una familia de prestigio de Leipzig; le eran conocidas las beldades de lo disoluto: había cedido blandamente a las musas en su juventud, a la filosofía, las lenguas antiguas, la cosmología… Pero presionado por su padre se obliga a procurarse un futuro como hombre de mundo (*Ibid.,* pp. 38-40). Notario primero, juez después, consejero del consistorio superior de Dresde más tarde como miembro de la comisión económica, su amor por el arte y el pensamiento lo vivirá de forma vicaria en la figura de Schiller. ¿Un receptáculo de la Idea desbordado de ambrosía? *Vid.* Braeker, M., *Ch.G. Körners ästhetische Anschauungen*, Dissertation, Münster, Münster Universität, 1927; Van Stockum, T.C., «Christian Gottfried Körner als Berater Schillers», en *Neophilologus*, vol. 39, 1955, pp. 103-114; Bauke, J.P., *Christian Gottfried Körner — Portrait of a Literary Man*, Dissertation, Nueva York, Columbia University, 1963; Camigliano, A.J., *Friedrich Schiller and Christian Gottfried Körner: A critical Relationship*, Stuttgart, Heinz, 1976.
100 Carta de Schiller a Körner del 13 de mayo de 1789, desde Jena, en Schiller, F., «Schillers Briefe 1.1.1788-28.2.1790», en *Schillers Werke. Nationalausgabe*, vol. 25, Haufe, E. (ed.), Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1979, p. 255.
101 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 754.
102 *Ibid.* Como ornamento no nos podemos resistir a introducir una relación análoga de lo que salta a la vista como un parecido de familia más que sugestivo entre la imagen que Schiller nos regala y aquella que ideara Goethe para introducir a uno de los personajes principales de su obra de juventud *Die Leiden des Jungen Werthers* [1774]. La escena era perfectamente conocida por aquel entonces y formaba parte del imaginario común no menos que el vestuario y colores del blasón de Werther. En esta pieza, la heroína tiene su primer contacto con el protagonista cuando este se la encuentra de improviso al llegar aquel a Wahlheim con intenciones de escapar de la

asfixiante vida burguesa de deberes y obligaciones esclerotizadas. Werther, diletante de varias artes, se topa con Lotte mientras esta, rodeada de todos sus hermanos pequeños, les va dando de merendar uno a uno. Schiller había leído la obra y se había entusiasmado con ella como cualquier jovencito de su generación, y no sería raro que en esta pintura antropológica que describe en su lección inaugural hubiera una conexión con la obra del amigo. El alboroto, las risas, lo íntimo de la escena, juegan a favor del símbolo. La imagen queda fijada como el signo de la abundancia que a todos procura lo suyo, en torno a la cual todos son aún ingenuos e inocentes. Una pintura bucólica, un génesis paradisíaco. Aquí la ilustración funciona como motivo del enamoramiento del protagonista, cosa que viene a ser —desde el punto de vista del amor romántico— una suerte de renacimiento a la inocencia juvenil a través del más original de los afectos positivos. Hay en ello una relación de ideas entre *origen-bien/inocencia moral/verdad-amor* en el pensar de Schiller. *Vid.,* Kaiser, G., *Von Arkadien nach Elysium. Schiller-Studien*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1978; Pugh, D., *Dialectic of Love. Platonism in Schiller's Aesthetics,* Montreal y Kingston, McGill y Queen's University Press, 1996; Flasch, K., «Vertreibung aus dem Paradies bei Schiller und Kant», en Bürger, J. (ed.), *Friedrich Schiller. Dichter, Denker, Vor- und Gegenbild*, Gotinga, Wallstein, 2007, pp. 172-185.

103 Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 25. El subrayado es mío.

104 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 754.

105 *Ibid.,* p. 764. Las lecciones de Schiller en Jena comenzaron oficialmente un 9 de junio de 1789. El 26 y el 27 de mayo, en dos partes, había deshojado la margarita de su lección inaugural en casa de Griesbach. Estamos en el semestre de verano, que por lo general comprendía los meses de junio a septiembre incluidos. Schiller solía preparar los primeros meses de su actividad académica —que con altibajos, debido a una crisis de salud, terminaría de manera definitiva en enero de 1791— un escrito previo al que dedicaba ingentes horas de trabajo y con ayuda del cual impartía las lecciones. Las exigencias que debía cumplir como profesor extraordinario eran muchas y variadas [*außerordentlicher Professor*], obligaciones que, a pesar de prometérselas livianas en un primer momento, resultaron ser avasalladoras: «Anteayer, el día 26 [de mayo] comencé por fin la aventura al encaramarme en mi gloria y valientemente a la cátedra, cosa que repetí ayer mismo. Imparto clases dos veces por semana, dos días seguidos, de modo que puedo disponer de cinco días libres seguidos…» (Carta de Schiller a Körner del 28 de mayo de 1789, en Berghahn, K. L., *op. cit.* p. 115). Esto es, cinco días para poder dedicarlos a su labor literaria libremente y adelantar sus trabajos en ciernes. La actividad académica casi lo engulle. Schiller apenas acaba de comenzar su labor como historiador; solo tiene dominio sobre unas cuantas fuentes y sus temas son limitados. Los cursos del 89 y del 90 los dedica a preparar materiales, llegando a anclarse a la mesa de trabajo hasta catorce horas al día (Schiller, F., «Kommentar zu Vorlesungen», en *SW*, IV, p. 1054). Las fuentes de que dispone escasean. La biblioteca no está lo bastante nutrida. En este contexto se entiende que Körner tuviera de nuevo temores más que fundados sobre la libertad creativa de su amigo y su resistencia a la «disipación». Schiller es el genio que ha parido *Die Räuber, Fiesco, Kabale und Liebe, Dom Karlos*, de la novela por entregas *Der Geisterseher* [El visionario], comenzada en 1787 y acabada con gran éxito en 1789, amén del editor y fundador de la revista *Rheinische Thalia* [Thalia Renana]. Todo antes de haber sido el autor de *Geschichte des Abfalls der Vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung* [1788]. Para Körner es poeta y filósofo antes que historiador, y a este le tortura el pensamiento de que de nuevo la necesidad y el mundo del *afuera* gobiernen al compañero. Hasta cierto punto sus temores son infundados. Estos años no son en balde, pues de las fuentes históricas Schiller bebe nueva vida para su poesía y su filosofía. Hasta enero de 1790, sometido a tan delirante actividad, aprovecha los textos preparados para el aula para iniciar una serie de publicaciones histórico-filosóficas que ya debía tener en mente en su lección inaugural: el detalle del *buen salvaje* que aquí se administra como ilustración encuentra su desarrollo en el escrito para el aula *Etwas über die erste Menschengesellschaft am Leitfaden der Mosaischen Urkunde* [Algo sobre la primera sociedad humana, al hilo de los escritos mosaicos, 1790], que publica en el cuadernillo número once de su *Thalia* a finales de noviembre. La deuda con Kant es en él más que clara: el *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* [Presunto comienzo de la historia humana] fue editado en la *Berlinische Monatsschrift* en enero de 1786, entre las páginas 1 y 27. En él Kant recensiona el segundo volumen de las *Ideen* de Herder, cuestionando el uso que del Génesis bíblico hace este. Lo que critica es su papel documental, es decir, como documento o prueba histórica, asumiéndolo en su papel simbólico o conjetural, analógico o heurístico. Como una hipótesis imaginativa que esconde tras *la caída* el hecho de la aparición de la razón en el ser humano. Schiller sigue en su escrito una pauta kantiana, abogando por el carácter de símbolo de los documentos analizados, y ve en la razón el atributo meliorativo y de la independencia del individuo frente al medio que se le opone casual y azaroso.

106 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 764.

107 *Ibid.,* p. 762.

108 Kant, I., «Beantwortung der Frage…», en Ak. VIII, p. 39.

109 *Ibid.*
110 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 751.
111 *Ibid.,* p. 764.
112 *Ibid.,* p. 755.
113 *Ibid.*
114 *Ibid.* En esta detención solicitada, la comparación entre una y otra época es el particular ejercicio metacrítico *por vía de analogía* que Schiller ejecuta ante sus oyentes, como modo de vincular el ejercicio del historiador al mismo instante presente. No compararse es desconocerse. Recuérdese que aquella cadena que ligaba los sucesos pasados con los presentes era la misma cadena de la existencia, y que el pecado del que está absorto en sí mismo y desprecia la tarea encomendada solo es posible mediante abstracción absurda de su misma presencia-existencia de la línea de acción de toda la Historia anterior. Esta es la coartada que quiere eliminar Schiller, la de las *buenas conciencias* (satisfechas). *Vid.* Müller-Niebala, D., «Die Gewalt der Vergleichung. Zur Freiheit in Schillers Kant-Lektüre», en *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, vol. 40, 1996, pp. 188-221; Prüfer, T., *Die Bildung der Geschichte. Friedrich Schiller und die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft,* Colonia, Böhlau, 2002; Barner, W., «Die Erfahrung des Mangels als Impuls zur Modernität bei Schiller», en Hinderer, W. (ed.), *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*, Wurzburgo, Königshausen y Neumann, 2006, pp. 67-82; Bollenbeck, G., «Von der Universalgeschichte zur Kulturkritik», en Bollenbeck, G. y Ehrlich, L. (ed.), *Friedrich Schiller. Der unterschätzte Theoretiker,* Colonia, Böhlau, 2007, pp. 11-26; Alt, P.-A., «Natur, Zivilisation und Narratio. Zur triadischen Strukturierung um Schiller Geschichtskonzept», en *Zeitschrift für Germanistik*, Neue Folge, vol. XVIII, n. 3, 2008, pp. 530-545.
115 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 750.
116 *Ibid.*
117 *Ibid.*
118 *Ibid.,* p. 751.
119 *Ibid.*
120 *Ibid.*
121 La elección del término «fariseo» no es casual. De hecho, la hemos resaltado siguiendo las indicaciones terminológicas previas que hemos establecido al principio del texto porque plantea a la época entera un concepto filosófico-social nuevo. La generación de Schiller, y la inmediatamente posterior a él, acuñan el término «fariseo» [*Pharisäer*] para designar justo a ese individuo que haciendo profesión de fe de su cargo, función, misión o mandato, cumple con su deber concienzudamente y teniéndose por ello de lo más digno. Porque cumple con sus obligaciones es digno, no por lo que en ellas realiza. La pareja deber-moralidad no parece con ello estar obligada a contraer nupcias teóricas con necesidad. Pueden seguir conviviendo en lo casual de su relación. Pero el giro que el concepto implica recoge la idea de que en la intimidad de su aula, su pasantía, su capilla, el funcionario no está seguro de no estar renunciando a un derecho fundamental para cumplir con su obligación. Esto es, tiene la duda y a la vez la certeza de que se ha vendido, de que se ha alienado, y hace de esa duda y su necesidad virtud. Sirve al menos a su amo. Una virtud de lacayo y sirviente, de *alma de esclavo.* La enseñanza que ofrece esta experiencia como su fundamento es que los estados de esclavitud de esta clase nunca son originarios. Es decir, que no son esenciales, sino artificiales. No por nada el término castellano conlleva la implicación —como también sucede en alemán— de que el que así es designado actúa como un hipócrita [*Heuchler*, de «hecheln», simular o fingir]. Históricamente, los fariseos pertenecían a la élite designada de aquellos que debían ejercer de guardianes de la ley mosaica para el pueblo judío. Eran los fieles al documento. Según aparecen en los Evangelios, como comunidad pretérita serían el origen de la línea rabínica ortodoxa que da lugar a los doctores de la ley, la comunidad que redactó finalmente el Talmud. Posteriormente acabarían constituyendo —una vez institucionalizados— el Sanedrín o senado judío. El Senado era, asimismo, el *locus* donde se congregaba tanto el poder político como el religioso —de interpretación de la ley mosaica—, unión del poder terrenal y celestial. Jueces y sacerdotes a un tiempo. Como carácter y figura el fariseo representa, por un lado, el espíritu acorde a la ley y a la norma. Son los epítomes del tradicionalismo, el culto establecido, la unión de los poderes fácticos con los religiosos, del credo con la ley, y de lo privado con lo público. Representan el sacerdocio institucionalizado y privilegiado. Por otro, justo en este doble envés del término sostienen como significado la idea de que su moralidad es fingida, que su justa indignación ante el quebrantamiento de la ley es solo una postura, y que su cometido ejemplarizante es perverso y destructor de la auténtica moral, pues pretendiendo hacer un elogio a la virtud, lo que le dedican es el gesto del hipócrita. Doble traición pues: ni son virtuosos, ni quieren serlo, pero pretenden serlo. *Vid.* Kössler, H., *Freiheit und Ohnmacht. Die Autonomie Moral und Schillers Idealismus der Freiheit*, Gotinga, Vandenhoeck&Ruprecht, 1962; Huke, K.-H., *«Scheu vor allem Mercantilischen». Schillers Arbeits und Finanzplan,* Tubinga, Walter de Gruyter, 1984; Aurnhammer, A. y Manger, K.; Strack, F. (ed.), *Schiller und die*

höfische Welt, Tubinga, Walter de Gruyter, 1990; Borchmeyer, D., «Friedrich Schiller oder die Chance der Freiheit im Notzwang der Begebenheiten», en Stasková, A. (ed.), *Friedrich Schiller und Europa: Ästhetik, Politik, Geschichte*, Heidelberg, Winter, 2007, pp. 59-82; Henrich, D., «Schillers Denken im Spannungsfeld der Jenaer Konstellation», en Bürger, J. (ed.), *Friedrich Schiller. Dichter, Denker, Vor- und Gegenbild,* Gotinga, Vandenhoeck&Ruprecht, 2007, pp. 116-135; Stachel, T., *Der Ring der Notwendigkeit. Friedrich Schiller nach der Natur,* Gotinga, Wallstein, 2010.

122 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 752.

123 *Ibid.,* p. 756.

124 *Ibid.,* p. 752. ¿Y no quiere ser Schiller aquello que anima a otros a ser? Recomienda e instila la abundancia del desear y el imaginar en otros ¿No quiere servir de ejemplo de lo que una cabeza filosófica libre de necesidades, obligaciones y asechanzas puede conseguir conquistar en el reino del espíritu? Esto es lo que a veces piensa, y lo que le anima a pensar el amigo Körner. En mayo de 1784 se recibe en la casa de Schiller, en Mannheim, una carta anónima en la que un grupo de cuatro amigos, admiradores del poeta, se decide a enviarle junto con sus retratos y una carterita bordada una sencilla declaración de veneración por su obra. El matasellos dice «Leipzig». Schiller es —por ahora— el autor de *Die Räuber* [Los bandidos, 1781], obra que atesora tanto halagadoras lisonjas por parte del público, como animadversiones a cuenta de los críticos consagrados. La declaración de intenciones de los cuatro amigos viene acompañada por una versión de la canción de Amalia von Edelreich, la protagonista de la pieza. Solo más adelante descubrirá Schiller los nombres de sus secretos admiradores: Dora Stock y su hermana Minna —que incluye en el lote la cartera bordada como presente—, Ludwig Ferdinand Huber, prometido de esta última, y Christian Gottfried Körner, autor del canto versionado y novio de la primera muchacha. Schiller, que no pasa por su mejor etapa, halla sentimientos encontrados en esta ocasión, tanto para el orgullo como para la vergüenza, y retrasa la redacción de una respuesta casi siete meses. ¿Es un ganapán o una cabeza filosófica? ¿Prorroga su estancia en Mannheim por un poco de pan? ¿No le admiran estos nuevos amigos por lo segundo? En Mannheim —adonde había llegado un 27 de julio de 1783, por invitación del Barón von Dalberg, su mecenas— se ha enseñoreado durante un tiempo del *Nationaltheater*. Fundado en septiembre de 1778, el teatro pretendía hacerle la competencia al de Hamburgo como sede de los espíritus artísticos alemanes. No se habían escatimado gastos en proveerlo de la mejor camarilla de actores (Iffland, Beck, Beil…); en él se representaban óperas italianas, no menos que comedias francesas, y, por si fuera poco, de vez en cuando un seminario para teorizar sobre artes escénicas tenía lugar en el mismo. Schiller era una apuesta personal de Dalberg. Por el plazo de un año, el de Marbach se comprometía a llevarse debajo del brazo su *Die Räuber* y otras dos obras para su puesta en escena, además de ejercer de crítico literario de otras obras y elaborar y conducir la oportuna discusión de los seminarios. El contrato comienza el 1 de septiembre de 1783. En un principio, Schiller desborda optimismo. Piensa en Mannheim como la sucesora a una *Mannheimer Dramaturgie* que sirva de sustituta a la de Hamburgo ideada por Lessing, el foco de la vida dramática alemana y, con ello, de su vida cultural. Schiller prepara inmediatamente para escena su obra primeriza, que, a pesar de llevar como subtítulo *Ein Schauspiel* [Un drama], había sido concebida solo como obra para ser leída y no para ser representada en un primer momento. El 31 de agosto se pone sobre las tablas por primera vez. El teatro se llena. Schiller se las promete felices… pero su *Fiesco* [*Die Verschwörung des Fiesco zu Genua*, 1783], que se lleva a escena el 11 de enero de 1784 no se entiende. Es demasiado político —su subtítulo quizá la delate, «Ein Republikanisches Trauerspiel»—. Tiene dos representaciones y se elimina del programa. Es su segunda obra, y la primera en que se introduce de tapadillo en el tema histórico para investigar la dinámica de las pasiones. La conjuración [*Verschwörung*] es aquí un segundo motivo todavía para experimentar con los deseos y las motivaciones encontradas de los actores del drama, pero este motivo se toma de uno real: la trama que Giovanni Luigi de Fieschi había elaborado en 1547 contra Andrea Doria para liberar Génova de las garras de franceses y españoles. Su tercera obra, *Luise Millerin* —representada el 15 de abril de 1784 como *Kabale und Liebe* [Intriga y Amor]— vuelve a funcionar, pero también se mantiene solo durante dos representaciones. Largos períodos de enfermedad y desavenencias con la manera en que los actores se atenían al texto terminan desembocando en el esperado conflicto, en el que Schiller ve comprometida su libertad artística. En mitad de todos estos avatares, no solo no se le renueva el contrato, sino que se le invita a retomar su actividad como médico y dejar la de autor. Vive de prestado en casa de Anton Hölzel y los acreedores llaman a su puerta. El 7 de diciembre de 1784 escribe finalmente a Huber (Schiller, F., «7.12.1784. An Huber», en *Schillers Werke. Nationalausgabe*… vol. 23. p. 168). Se disculpa con él por la tardanza en responder, pero se ha dado la feliz circunstancia de que el poeta ve luz al final del túnel. Invitado a la corte de Darmstadt ha declamado fragmentos de su *Dom Karlos*, que han impresionado al Duque Karl August de Weimar. El resultado es su proposición como consejero. Mientras se decide a tomar posesión del puesto visitará a los amigos en Leipzig. Allí llega el 17 de abril de 1785. No abandonará a los amigos hasta el 20 de julio de 1787. Un largo desvío de dos años.

125 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 753.
126 *Ibid.,* p. 765.
127 *Ibid.,* p. 751.

II. Contemplar, esperar y, a veces, desesperar

Y en estas andamos cuando, siguiendo la ya para nosotros familiar lógica del agradecimiento, estrenan nuevo significado las palabras traídas como profecía hace ya algunas páginas por Kant. ¿Quién es realmente el *historiador empírico*? ¿Quién es el *historiador filosófico*? Las posibilidades de una *historia propiamente empírica* iban siendo arrinconadas poco a poco, como el que no quiere la cosa. Y arrinconadas además con razón. La historia filosófica kantiana, esa que podemos imaginar que practica nuestra cabeza filosófica —ahora como protagonista en su *revival* en el texto de Schiller—, la iba rodeando de todos los signos del sinsentido. La estrategia de Kant, no obstante, es llevarla a adoptar su pretendida coherencia completa, esa que reivindica como todo su sentido en tanto actividad y profesión de vida… Un obligarla entonces a ocupar el asiento que reclama para sí. El «propósito [kantiano] sería interpretado erróneamente si se pensara que con [su idea] de una historia universal […] pretendería suprimir la tarea de la historia propiamente dicha»,[1] esto es, la historia empírica tal y como se bautiza a sí misma con todos los honores. O eso asegura el de Königsberg adelantándose a las protestas que pudieran surgir de entre las filas de la comunidad de los *académicos a sueldo*. Solo se trataría de una reflexión respecto de lo que una cabeza filosófica podría intentar desde un punto de vista distinto. No hay motivos [p. 101/432] de alarma, ni tampoco intrusismo profesional alguno. La propuesta kantiana, si se ha de entender correctamente, no es sino una sugerencia casi adelantada y casual, al modo de un juego, a la que un historiador propiamente dicho, si se dejara llevar por un espíritu lúdico filosófico, podría abandonarse; apenas un divertimento. El académico no tiene por qué sentirse amenazado —responde Kant de inmediato para evitar susceptibilidades—. Claro que, el comentario que pretende ser sugerente no se queda solo en esto y adelanta confiado posteriores exigencias. Va pretendiendo poco a poco algo más, y mientras, él mismo se va abriendo hueco entre el gentío. No a base de codazos —¡jamás!—, sino de manera delicada, señalando a los circunstantes que hay sitio de sobra para que, a renglón seguido, se encuentren sorprendentemente aquellos con que el suyo ha sido ocupado en

el ínterin. Y es así que, por lo demás, la cabeza filosófica no puede prescindir en modo alguno de ser versada en materia de historia; de lo contrario, sus extravíos soñadores serían sin duda motivo de reconvención, de ser calificados de bufonada o de esa adivinación chapucera a la que ya hemos aprendido a temer. Y esto, por tomarnos —como *historiadores universales*— demasiado en serio nuestro papel. Pero ¿qué puede ser eso de ejercer de «historiador universal»? —ríe Kant ante los temores que avanzan y se apoderan del rostro del académico a sueldo. El historiador propiamente dicho, la Historia —como institución— propiamente dicha, es la discreta actividad que el historiador empirista ya practica.

Esto, concedido sin necesidad de presentar batalla, funciona de preámbulo que se torna victoria pírrica para el historiador, y pierde así todo su valor en el alabar censurando que de inmediato afila retóricamente el profesor Kant: «Además, la meritoria minuciosidad con que hoy en día se concibe la historia contemporánea nos hace pensar en cómo podrán abarcar nuestros descendientes la pesada carga histórica que les legaremos dentro de algunos siglos».[2] [p. 102/432]

La sugerencia casual es reforzada con el comentario casual, pero es en el segundo en el que se halla oculta la daga. Admitida una cosa, el ánimo está presto a aceptar la siguiente como beneficio argumentativo, esto, además [*Überdem*]. Pero el tributo que se le rindió bajo la forma del halago a la afanosa actividad del erudito se recupera ahora con réditos al siempre frecuentado terreno de las alabanzas por vía de la *reductio ad absurdum*, porque ¿cómo va a ser compatible con la misma actividad del vivir una labor de tal naturaleza, una consistente en ir amontonando sobre los propios hombros la pesada carga histórica que tenga a bien traernos la corriente del tiempo? Y con esto, el acompañante se mueve indeciso en su lugar, y aprovechamos el momento para adelantar el cuerpo y hacernos con su sitio.

Porque, donde no teníamos dificultades para ver en la fisonomía de la «cabeza filosófica» al historiador universal, ahora no hemos de tener ninguna en identificar certeramente los rasgos del «historiador empírico» en la faz del académico a sueldo. Y a este, al que cualquier «innovación importante le espanta [y][…] cree ponerlo en peligro de perder todo el trabajo de su vida anterior»,[3] es al que le hemos prometido nada menos que la «inquieta actividad por todos lados desde que los deseos multiplicados dieron nuevas alas al espíritu creador y propiciaron nuevos ámbitos del esfuerzo».[4] Hemos mentado la soga en casa del ahorcado. ¿Y cómo podrá abarcar —se pregunta el académico a sueldo— la pesada carga histórica, de algunos siglos, nada menos, de la que su inquieta minuciosidad le proveerá? El argumento busca y facilita ser consecuente. ¿Usted se dedica a esto? Entonces se dedica usted a esto. Y la condena que parece cernirse sobre aquel que prefería que nada nuevo llegara a sus costas, o su mesa de trabajo, lo impulsa a abandonar su molicie y pronunciarse a este respecto. El temor que lo estremece, la [p. 103/432] necesidad de autodefensa, lo arranca de su ensimismamiento y lo hace comparecer y tomar parte, entrar en las cuentas de las que antes se había descontado. El trabajo de toda una vida está en peligro. Para el historiador empírico consecuente, «sea cual sea la procedencia de su conocimiento dado, […] se

tratará de un conocimiento histórico [propiamente] cuando solo conozca en el grado y hasta el punto *en que le ha sido revelado desde fuera*, ya sea por la experiencia inmediata, por un relato o a través de una enseñanza».[5] Se puede preciar aquel si quiere respetar el contenido de lo vivido de verdad, de velar por su fidelidad, o [p. 104/432] bien jactarse de relatar de la manera más fidedigna la historia de las aventuras, idas y venidas, de esos admirables navegantes europeos. También, de hecho, puede dárselas de mantener viva la llama de la tradición, de repetir honrosamente y transmitir inalterado el reservorio de conocimientos y enseñanzas que su sólida formación le ha brindado con el paso del tiempo. Pero esto, para nosotros que ya estamos avisados, solo es acumulación [*coacervatio*], apenas una rapsodia. De ser sólida, lo es si acaso porque nada la hará tambalearse si es que él puede hacer algo para evitarlo… Le basta con no amontonar sobre la montaña de inestables conocimientos nada nuevo que los pueda desequilibrar. El historiador empírico vuelve a aparecer en escena solo cuando es realmente cuestión de necesidad. Cuando se cierne indudable la amenaza del colapso, como ese *Dios perezoso* de los modernos, ya ni siquiera con la capacidad *ex machina* impoluta, que echa un ojo de vez en cuando al cómo van las cosas e interviene únicamente si es de verdad necesaria una acción desde fuera del orden, entonces entra de nuevo en escena. El ganapán acumula, y espera que lo acumulado se organice por sí mismo sin contar con que lo amontonado, de por sí, no es más que letra muerta. Casualidad en estado puro. Es el coleccionista, es a ratos el erudito, es —en definitiva— el que carece de la regla de crecimiento y articulación de su ciencia.[6] Abstraído como [p. 105/432] está en esta actividad, vuelve a levantar la cabeza para ver por dónde deambula solo a tiempo de ser espectador de excepción de la debacle inminente y de su más que esperado traspié. Entonces aparece de nuevo como sujeto del evento, quizá para darse cuenta, tristemente, de que está vendido, pues *la Historia hablaba a los individuos y él ha faltado a todo el discurso*.

> En las aplicaciones [consecuentes] del asociacionismo de Locke al estudio de la historia […], la asociación de ideas [, por un lado,] es una noción confortable en la medida en que descansa sobre la presunción de una continuidad ininterrumpida, cosa que sugiere, a su vez, que un conocimiento completo es posible de hecho. [Pero] por otro, produce la inquietud referida a la posibilidad de un espectro infinito e incontrolable de asociaciones libres, lo cual [como se sabe] es una forma de locura.[7]

Así que, puestos a buscar una solución a la inquietud, para no volvernos locos, lo mismo dará «atropellar los hechos» a la entrada o a la salida —podría tranquilizarse a sí mismo el empirista en Historia. No permitamos ninguna novedad añadida.

De semejante estampa se puede decir que, la *cognitio historica,* la *cognitio ex datis,* si se practica estrictamente es histórica, muy a su pesar. En ese pesar que es la causalidad iterada de *algo que va después de algo,* pues nada pretende —eso desde luego—, pero es que no podría llegar a nada más aunque quisiera. Se queda inmadura, renunciando a su mayoría de edad, muy cerca de la cuna que la vio nacer en su procedencia originaria para evitar sobresaltos. Es la manera trivial con que se nos ata firmes a esa [p. 107/432] cadena fugaz que es la existencia [*an dieser Kette, die unser fliehendes Dasein*

befestigt]. Es una cadena «eterna», «imperecedera» [*unvergänglich*, que no se torna pasada, luego es siempre contemporánea], pero con esto se dice bien poco desde el punto de vista de la cosa.[8] Retrata, eso sí, al que se dedica a tales quehaceres. Tiene de conocimiento tan solo el requisito mínimo, el de ser una posesión [*Besitz*],[9] un algo para alguien, y, como con toda posesión —y ya que andamos además con metáforas de corte mercantilista— de no moverla, de no gestionarla, no nos extrañe que pierda amodorrada todo su valor por la subida inflacionaria que constantemente impulsa la morosa realidad. La tarea del historiador, concebida de un modo meramente empírico, se suprime a sí misma como tarea realizable, como en el mal y absurdo sueño de Sísifo, pero esto, tanto para el testarudo historiador empírico como para cualquiera con dos dedos de frente. Claro que a Kant le basta con que su argumentación *ad baculum* le sea aceptada simplemente por el primero. A los individuos razonables no hace falta liarlos con argumentaciones retóricas de esta catadura. No se piense con esto, sin embargo, que todo son consecuencias nefastas para el empirista, porque el historiador universalista es, además y por encima de todo, generoso, y le tiene reservado ahora un espacio que le cede graciosamente. Así, al fin, la historia universal encuentra de manera no tan milagrosa su sitio, y el historiador empírico su utilidad, pues sin duda necesitará el practicante de la primera disciplina estar muy versado en asuntos de Historia, y por ello estará muy interesado en emplear los materiales arrancados a esta por aquel celo tan minucioso. Sobre todo «en la actualidad, una vez que tanto material ha sido reunido o puede ser tomado de los viejos edificios caídos».[10] [p. 108/432]

En nuestro camino quizá podamos avistar las ruinas a lo lejos de lo que una vez fue. No las despreciemos pasando a su lado y desviando incómodos la mirada, pues junto a ellas se erige el andamio que prepara la obra de nueva construcción que está por venir, y, más determinante es que, como posibilidad, es bien posible que las causas del colapso de aquellas ruinas sean las que han propiciado el levantamiento de los nuevos palacios dedicados a la grandeza del ser humano.

Los viejos edificios caídos nos cuentan una historia, con toda justicia la de su fracaso y las de su decadencia en ruina, tragados por la mismísima tierra, pero no sucede esto como por arte de magia. Tiene sus causas y, con ellas, viene una explicación. La misma explicación puede, pero con sentido inverso, explicar cómo es que hay esplendorosos edificios políticos en el solar que una vez ocupara el magno palacio al que la arrogancia no salvó, esos que parecen surgir como de esa misma entraña de la tierra que engulló a los anteriores sin compasión. La sima o el basamento se confunden en ocasiones si el observador no está convenientemente preparado para diferenciarlas. Lo que magnifica comparte dirección las más de las veces, si no el sentido, con lo que menoscaba. Habrá que apercibirse del parecido. En lo que habrá de llevar cierto cuidado, cierta precaución y ser precavido llegado el momento, es en *no atropellar los hechos*, no ignorarlos ni tampoco pasarlos por encima. Si nos sentamos a disfrutar de las vistas, sepamos orientarnos por el amanecer o por el ocaso si es que queremos continuar el viaje. Suceden cosas y hay que anotarlas puntualmente en cualesquiera cuentas que estemos haciendo, aunque esto, claro, solo si nos va en algo llevar la contabilidad y tenerlas bien

cuadradas. En otro caso, no es pequeña la tarea del que debe dar razón de la utilidad de una mala contabilidad. Es algo que requiere de una aclaración más que merecida. Y, si de cuentas claras estamos hablando, no es parte pequeña de una actividad del estilo incluir en las referencias de lo anotado el orden de las entradas y asientos mismos. [p. 109/432]

Hablamos de la dirección que magnifica o de la dirección que menoscaba y, por supuesto, de su correspondiente sentido. Para ello, la subrutina está más que canonizada. Tenemos instrucciones precisas y figura en el orden del día y en la ruta a seguir en la que tiene puesta la vista nuestro historiador universal cuando se sienta a la mesa de trabajo, lo hemos llamado *método analógico* [*die Methode nach der Analogie*]. Este dicta que (i) *se debe empezar fenómeno por fenómeno*, así que, antes de todo, no nos olvidemos de alguno que cuente; (ii) *avancemos acto seguido de manera proporcionada,* de manera armónica, uno a uno, hilando conjuntos cada vez mayores de influencia mutua. El tener final tiene bastantes visos de ser «el resultado quizá de todos los hechos […] anteriores: toda la historia universal [*die ganze Weltgeschichte*] sería al menos necesaria para explicar únicamente este momento».[11] Trivialmente dicho. No nos permitamos, aun así, caer en el descuido de la ilusión de continuidad a la que cedió gustoso nuestro desdichado historiador empírico. Pudiera parecer que de la recolección y tratamiento puntilloso de los datos se desprende grávido el fruto de una investigación completa. Ese resultado de todos los hechos anteriores, entusiasmados con un resultado que es en sí una promesa, puede hacernos pensar ingenuamente en su necesidad [*Notwendigkeit*] para conducirnos al instante presente. Pues, ¿no se han esforzado todas las épocas precedentes en conducirnos a este nuestro siglo más humano? Un siglo, además, en el que gracias a la suficiente evolución de nuestra cultura, podemos hacer una aplicación útil de un descubrimiento de este tipo y conseguir elevarnos «en el pensamiento desde el año y siglo en curso al inmediato anterior».[12] Por medio siempre, eso sí, de la guía de los hechos. Y ya que es gracias a estos que tenemos la vía expedita para recuperar la posición inicial de donde partimos y confeccionar los relatos [p. 110/432] [*Erzählungen*] de nuestro viaje junto al escritorio bajo la forma de la explicación de nuestra propia vía dispersa en la Historia, no es nada extraño que, desde cierta perspectiva, estemos justificados para decir que esta edad ya tan avanzada del mundo «es quizás el resultado de todos esos hechos antecedentes».

«La Historia se ocupa de la narración [*Erzählung*] de […] las manifestaciones fenoménicas de la libertad de la voluntad».[13] Toda la historia universal —o la parte que nos ha tocado en suerte en nuestra ruta desde el año y siglo en curso, al inmediato anterior— podría verse, igualmente, como necesaria, al menos como narrativamente necesaria. Una anotación tan solo al respecto: es una necesidad «que solo se halla naturalmente disponible, sin trabas, en su imaginación [*das freilich nur in seiner Vorstellung vorhanden ist*]»[14]. Una imaginación que «es dependiente de la riqueza o pobreza de sus fuentes»,[15] de los documentos con los que estemos dispuestos a alimentarla. La ilusión de la continuidad se agota a sí misma, pero deja en su lugar la sana idea crítica de que el conocimiento histórico es uno más de entre los proyectos universales que el ser humano se ha propuesto, con todas sus ventajas e inconvenientes.

No llegará más lejos en sus viajes el aventurero con lo que se eche en el morral, y de la misma manera deberemos dar por hecho que «deberán aparecer tantos huecos [*ebenso viele Lücken*] en la Historia Universal como espacios en blanco hay en la tradición».[16] Aparte de esto, el *método de la analogía* no presenta muchos más problemas. [p. 111/432]

Cuánto más a menudo y con mayor fortuna logremos elaborar un tránsito fluido entre los asientos pasados y presentes, tanto más repercutirá en el conjunto de la contabilidad el éxito en la práctica del método. Claro que el éxito depende de que no pasemos por alto ni las anotaciones del pasado, ni las del presente, ni tan siquiera, la necesaria demanda de conexión entre ambas. No sería de extrañar que, dado que nos encontramos en una edad ya avanzada del mundo, nos diera por olvidarnos de determinadas imposiciones, o de hacernos los despistados ante determinadas cuentas pendientes. El que disfruta de su actividad en tanto tal —y la cabeza filosófica recibe gran parte de sus emolumentos del mismo desempeño de esta— hace de

> [su] obligación un placer, pero [no debe dejar de] […] percibir también la dureza e importancia de la misma en toda su envergadura. [Pues] cuanto mayor es el regalo que [puede ofrecer con su labor][…] —y ¿qué puede dar el hombre al hombre más grande que la verdad?—, más tendrá que soportar la preocupación de que el valor de un regalo tal no disminuya en [su] mano.[17] [p. 113/432]

Pues con frecuencia las posesiones pierden el lustre, y hay que cuidarlas y bruñirlas puntualmente para que conserven su pureza y se dignifiquen en el arca donde se ofrecen. El testador que cede el legado con un espíritu noble procura cederlo en el mejor de los estados.

> Si ha de recibirlo en su efecto más límpido y vivo [el] espíritu en esta nuestra más feliz época, y más rápido corre el riesgo de agotarse en su sentida juventud [este don, por lo valioso de su importe], mayor habrá de ser la exigencia que yo me imponga en la tarea de protegerlo, para que [esto][…], que solo la verdad tiene derecho a despertar, no se desgaste indignamente en el fraude o el engaño.[18]

Es tarea dedicada la del historiador universal, pues él es el primero en echarse a andar por semejante camino y se impone el ritmo sin miramientos, pero después de habituarse él mismo a la operación, debe ayudar a que la Historia se convierta, de hecho, en el terreno donde se aprende a dar valor a estas cosas. Este historiador tiene entre sus máximas preocupaciones el encargo de que al copiar los libros de cuentas sobre papel nuevo, no solo no se extravíe ninguno de los valores allí apuntados, sino que se refleje —como ante un espejo— la verdad comprendida y la transmitida. El fraude y un engaño solo será no intencionado de haber puesto de nuestra parte, y en nuestro papel de cosmopolita, la mejor de las intenciones en la aplicación del método, y, por qué no decirlo, de haber respetado las reglas de la prudencia que tanto se nos han recomendado desde hace ya algún rato.

Y esto porque si nos fijamos en un indicador externo como guía presunto de estos ascensos y descensos por la cuerda de los hechos, por ejemplo, si nos fijamos en el precio y lo costoso de los bienes, pudiera darse el caso de que la verdad se

transformara [p. 114/432] a cada uno de los pasos andados y dependiendo además de la inflación, transformada de manera relativa al precio que tenga en el conjunto completo de los demás bienes. Podría trocarse, llegado el caso, en oro, alabanzas o favor principesco, pero siempre dependiente de lo que cuesten el resto de productos resultado de la inquieta actividad industriosa del ser humano en todas sus facetas. ¿Y cómo podría lograrse que esta verdad tuviera valor por sí misma —renunció así frustrado el historiador empírico —? No obstante, como tenemos la fortuna de que en este mundo en que vivimos precio no siempre es valor, podemos apostar por la posibilidad de que la verdad pueda ser ese punto de equilibrio del que se hablaba antes en que la cuenta se saldaría con el esfuerzo, en que la retribución sería el mismo trabajo y la virtud hacendosa tendría en sí misma su pago, una cosa se compensaría financieramente con la otra de manera inmediata y no por arte de magia, desde luego. En definitiva, coincidirían ambas en la misma cosa.

> Si la verdad no es transformara en oro […] [no se nos altere el ánimo,] encuentra el espíritu filosófico en su objeto mismo estímulo y recompensa. Con tanto más entusiasmo atacará su obra, tanto más vivaz será su celo, tanto más duraderos su ánimo y su actividad, ya que en el trabajo se rejuvenece por el trabajo [*da bei ihm die Arbeit sich durch die Arbeit verjünget*].[19]

Ha puesto su peso en sí mismo, cosa que, como todo el mundo sabe, es la forma más segura de mantener el equilibrio.

No tendremos motivos para la conmiseración siempre que, bien la cabeza filosófica, bien el jornalero, apliquen el celo que les corresponde al objeto que ha decidido atacar el entusiasmo como su obra. La prudencia dicta qué herramienta merece qué ocasión. Buscamos la aplicación útil. En el *reino de la libertad [p. 115/432] más absoluta*, de igual modo que en el *reino de la necesidad*, únicamente se le pide al visitante que vaya provisto de la herramienta correspondiente a la faena. Allí serán, sin lugar a dudas, las más nobles, la Ciencia y el Arte; aquí, puede que las más humildes, pues el jornalero debe hablarle a la Naturaleza con palabras que esta pueda llegar a comprender, y a la necesidad se le contesta con más necesidad, obligándola. En esta suerte de diálogos, no son más nobles aquellos útiles porque sí, fruto de una aleatoria distinción de clases. Son más nobles porque hablan a seres humanos y, para estos, el idioma debe estar salpicado de vez en cuando de términos referidos a la virtud, al motivo bueno y malo, a la intención y al fin, donde el reino de la naturaleza se entiende a base de choques medidos y proporciones asumidas en el juego de la acción y la reacción. Pero igual nos da situarnos ahora en la perspectiva del aristócrata y del humanista, o del jornalero, puesto que todas las edades precedentes se han esforzado, el conjunto entero de todos los hombres repartidos en pueblos sobre la tierra, y, así las cosas, «el celo en el trabajo y el genio»[20] se dan aquí la mano. Razón requiere de experiencia dilatada sobre este mundo, y el ser humano se viene jugando su destino de ciudadano sobre la faz de la tierra frente al devenir lo mismo que frente a la libertad. «A cada mérito le está abierto un camino a la inmortalidad. A la verdadera inmortalidad, quiero decir, donde lo realizado vive y sigue su camino, aun y a pesar de que el nombre de su creador se halle oculto siempre tras él».[21]

Sobre los platillos de la balanza del mérito pesan de igual manera el sudor y el esfuerzo de muchos que la excelencia de unos cuantos. La forma actual del mundo que habitamos «la ha cultivado el celo humano, y a través de su constancia y destreza se le ha arrebatado [lo mismo] al reacio suelo»,[22] que se ha [p. 116/432] aplicado a recuperar el sueño que le robaba su vecino por medio «de sabias leyes», gracias a las cuales le toca ahora en suerte «el derecho inapreciable [valioso,] de elegir su deber».[23] ¿Y qué hace [p. 117/432] exactamente el filósofo de la Historia al aplicar precavidamente sus útiles de trabajo?

Lo que podría intentar una cabeza filosófica desde su particular punto de vista ante un cuadro del mundo semejante es la narración de esas vías escogidas que conducen a la inmortalidad. A la «verdadera inmortalidad» [*die wahre Unsterblichkeit*]. Sería algo perfectamente asumible dada aquella lejana premisa de que «los individuos eligen siempre siguiendo el criterio de aquello que más les interesa», junto con el de que «hay intereses que afectan a toda la humanidad», con cada una de las manifestaciones de la libertad de la voluntad, porque el mundo todo, con sus acciones y omisiones, abarca la Historia. Nobles o humildes por igual. La representación *a priori* que el historiador aplicado podrá intentar desde la tranquilidad de su mesa de estudio se hace posible porque en ese viaje que es la formación [p. 118/432] del ser humano, la formación que es construcción del propio carácter a través de su libertad y su decisión, es resultado de la confrontación con el otro en el reino de las libertades, y de la confrontación con las circunstancias en el de la necesidad. Es educación como formación [*Ausbildung*]. Debe ser «afortunado […] el intento de establecer una conexión entre lo pasado y lo presente [*das Vergangene mit dem Gegenwärtigen zu verknüpfen*]»,[24] pues «es él mismo […] quien [podría] causar y preparar los acontecimientos que presagia»,[25] también él es ser humano, y precisamente a los seres humanos habla la Historia. Por ello, «tanto más se sentirá inclinado a vincular como medio y fin lo que veía engranarse como causa y efecto»,[26] ya que, el que juzga un hecho histórico —hemos dicho— lo hace sin duda basándose en buenas razones. Dice tener en cuenta las intenciones y los motivos relevantes. El historiador que se cuida fenómeno a fenómeno de que todo ocupe adecuadamente su sitio, verá un motivo, una intención, y le adscribirá sin lugar a dudas un pensamiento que le dé sustento. ¿El nombre y la factura de su creador? Ocultos tras él. El sujeto no importa. El pensamiento lo lleva a la adscripción de una responsabilidad racional, y hasta aquí todo ha seguido para él la misma lógica consecuente. Bastaba con adaptar la identificación y justificación de la causa y el efecto a los estados mentales de un supuesto actor y agente, medio para un fin. Pero para Kant era de necesidad describir a partir de aquí un giro cerrado en nuestras asunciones. Hemos dicho que el pensar no es una actividad más noble de por sí. Puede ser considerada perfectamente un acto más de entre los muchos posibles para un individuo. Sin embargo, esto sería faltar a la verdad, puesto que, si bien es acto, lo es de muy otra naturaleza. Así, retrocedamos brevemente por la guía de los [p. 119/432] hechos, y recitemos de memoria que la intención conlleva un pensamiento, que el pensamiento conduce a la adscripción de una responsabilidad racional… Y concluyamos con Kant convencidos de que, el que es responsable de sus

actos, y debe ser juzgado, habrá de ser juzgado —cómo no— moralmente. La historia filosófica kantiana, porque tiene sentido y es narrable, o, para que tenga sentido y sea objeto adecuado a una narración, solo puede ser un relato cuyo hilo es moral. Tenemos la fundamentación de la historia filosófica moral kantiana, y si se nos preguntara por el segundo de los epítetos «quedaría [con lo dicho así] cabalmente dilucidado»[27] en la medida en que más bien se trata de una redundancia. Es moral y por eso es racional. Lo tomaremos en ese caso como mero recordatorio de algo de importancia que nunca está de más recalcar. Es el signo de la victoria y la marca de lo conquistado allí donde fracasaba la *historia empírica*, pues con las nuevas herramientas, *ex principiis,* se hace posible mantener a salvo la línea continua de la costa.

Y, no obstante, esa línea ascendente y descendente de la actividad humana interpretada bajo prisma de moralidad no siempre goza del beneficio de la continuidad conquistada, pues «se ha descubierto en la naturaleza humana una disposición y capacidad […] que ningún político hubiera podido deducir, a fuerza de sutilezas, del devenir y de la libertad unidas en la especia humana, siguiendo los principios internos del Derecho que podrían indicarla».[28]

Fenómeno a fenómeno, paso a paso, si ponemos sobre el tapete los desarrollos desplegados de los principios internos del Derecho, extendidos, ocupando todas sus posibles derivaciones e implicaciones de caso, y encajando según circunstancia junto a estos, las ocasiones en que se cobran su validez, esto es, si tomamos en nuestras cuentas la legislación que rige en el *reino de la más [p. 120/432] absoluta libertad*, y situamos junto a ella la del país vecino, la del *reino del devenir*, de la necesidad, de la Naturaleza, no habría —no hay— político que, ni siquiera en el mejor de sus días con mano izquierda, haciendo acopio de toda su sutileza y finura, pudiera deducir la disposición y capacidad [o producto, *Beschaffenheit*] que, con motivo de ese acontecimiento portentoso de nuestro tiempo, nos ha presentado como jeroglífico el ser humano. Aquí se nos ha de quedar corta la solución kantiana recién apuntada, y esto, con toda justicia. Porque, de hecho, lo que salvaba esa nueva perspectiva racional que es intento por parte de la cabeza filosófica era una coartada que cifraba sus rentas en que la *ley moral* sí podía servir en la tarea de una deducción de esta clase. Ella misma, como ley, es deducida por Kant con necesidad en la *Crítica* del 1788.[29] Mientras, aquí, el acontecimiento resta [p. 121/432] irresoluto ante nosotros, inesperado e incómodo en su presencia. Y todo porque no puede ser deducido. No cuadra en las cuentas realizadas para el ejercicio futuro. No puede ser deducido, al menos desde las causas que sostienen al uso práctico de la Razón. La experiencia, sin embargo, lo que nos cuenta, si nos vamos desplazando con prudencia de fenómeno en fenómeno, es otra cosa. La experiencia aun nos enseña a valorar, a nuestro pesar, lo que la Historia tiene a bien ofrecernos. No se puede hacer caso omiso de esta presencia, porque, además, es la manera en que fijamos nuestra fugaz existencia en este mundo. Y lo que nos cuenta nos lo cuenta a modo de consejo. Es aconsejable «apoyarse en algo conocido como seguro, de donde se pueda partir con confianza y ascender a las fuentes, que [pueden] no [p. 122/432] conocerse todavía»;[30] al llegar a estas podremos explicarnos los orígenes de lo

que sabemos y preguntarnos apropiadamente por lo que desconocemos. Tan importante es responder como saber qué preguntar. Este método popular, del que hemos comentado algo más arriba, es perfectamente compatible con las primeras ideas kantianas, y nos tranquiliza además el ánimo como si de un bálsamo se tratase, porque precavido, pone la venda antes de que aparezca la herida. Nos da algo seguro, el asiento de una experiencia, un fenómeno, y con ello nos ofrece confianza, algo en lo que apoyarnos. Librándonos así no solo de las garras de la incertidumbre y el temor, sino también de las manchas morales que estas dejan en el mejor de los individuos cuando este llega a desesperar. Nos libra de la rabia, de la villanía y de la malicia que hacían de la vida del académico a sueldo una tan miserable… Y en ser feliz consiste en parte el ser prudente.

Pues si bien «es [bien] cierto que propiamente no hay otro fundamento para [la Razón][…] que la crítica de una Razón pura práctica, […][No obstante,] la Razón humana puede ser conducida en lo moral, aun en el entendimiento más ordinario [*selbst beim gemeinsten Verstande*], fácilmente a mayor corrección y detalle».[31] Lo cortés no quita lo valiente. Una «crítica de la razón pura» en su uso práctico es hito ineludible en un posible proyecto de fundamentación de aquella. Pero lo bueno no necesariamente veda el camino a lo mejor. La Razón en su uso práctico puede ser llevada a mayor corrección y detalle en lo moral, a saber, así en el plano de lo inmediato de la práctica, como en el correspondiente simétrico de la correcta interpretación de la misma, en la ejecución y en su doctrina. Y esto en el entendimiento más ordinario. Añadamos un punto clave: puede ser conducida fácilmente [*leicht gebracht werden kann*], se dice. Volver por el camino realizado, bajar por la guía de los hechos, es algo fácil, sin mayores [p. 123/432] obstáculos, si es uno el que previamente ha hecho el camino. Al uso académico, *sintético,* propio de la investigación filosófica más rigurosa no se le opone el uso popular, *analítico,* con que posiblemente se comienzan a dar algunos pasos en el dominio de las ciencias y de las artes. No hay tal oposición. El sintético, es solo un uso y una maestría que se ha adelantado más en la ruta emprendida por el popular. Estudiando este último «fenómeno por fenómeno», gateando si así se quiere ver, el novato avanzará sin perderse, porque sería raro que llegara a perder su propio rastro a poco que le preste atención. El académico avezado, ya en sentido general, con independencia de quién le paga el jornal —no solo el que está a la espera de la paga— puede que nos espere, allí a lo lejos, impacientándose. Ha llegado hace rato y tiene el beneficio, desde la cima conquistada, de ver de una vez y a vista de pájaro el camino por él recorrido. Así, desde luego, se viaja más rápido. Pero no ha de olvidar que más despacio o más deprisa, no se le permitirá atropellar los hechos. Su deducción facilitada, ese camino descendente, es una ventaja sobre el método más popular, pero también es el fruto de una experiencia cosechada en algún momento que no puede ocultar como si de mercancía de contrabando se tratase. Como métodos, ambos son solo diferentes en cuanto a su estrategia expositiva. Son estrategias retóricas que exponen lo mismo y que no se excluyen la una a la otra. Como complementarias que son, «la ciencia [puede ser quizás] […] la puerta estrecha que conduce a la doctrina de la sabiduría [*Weisheitslehre*]»,[32] pero esto solo discrimina en el sentido de que cada cual se adentrará

apretujándose tanto como le permitan las incomodidades a que esté dispuesto a ceder sobre la jurisdicción de su persona. El *método analógico* de Schiller no está manco en estas cuestiones como hemos visto.

Centrando ahora la cuestión, ¿cómo se habrán de comportar entonces cualesquiera de estas estrategias ante ese acontecimiento [p. 124/432] inesperado, que ni de la familiaridad con el reino de la libertad, ni de la arrancada al reino de la necesidad, consiguen confeccionarle un traje ajustado a sus hechuras? ¿Qué hemos de hacer?

Y a esto se responde que uno ha de hacer —para empezar— lo que pueda. Y lo único que se puede hacer en un primer momento, lo primero que le viene a uno a las mientes, es que entre los reinos de la libertad más absoluta y el del devenir lo único que se puede hacer es esperar. La espera es una fórmula a resolver. Se trata de una de estas cuentas por cuadrar que ahora, por si fuera poco, acumula el incómodo añadido de que no podemos hacer nada por acelerar su cierre. En esta fórmula por resolver que es la espera, se da una suerte de catalización entre *lo posible* y *lo necesario*, y mientras tanto, lo que se pretende de nosotros, ante todo, es que no nos durmamos en semejante estado lánguido. Si uno no hace nada con su tiempo, el tiempo hace de uno una nada. «Se empieza [así], fenómeno tras fenómeno, a eludir la libertad sin leyes, el ciego azar, y a acercarse poco a poco a un conjunto armónico»,[33] esto es, se desplaza como precaución de entre las cuentas más urgentes aquello que, por el momento, no está en nuestra mano resolver, pues se trata de cifras intratables y tiempo habrá de regresar a incluirlas en aquellas cuentas como un resto, en el peor de los casos, irreductible. La libertad que no tiene leyes y es errática, lo mismo que el azar y lo aleatorio, de momento pueden apartarse. Ahora podemos despejar algunas incógnitas. Acercamos para esta contabilidad la ayuda que nos proporcionan las leyes de la necesidad causal y de la necesidad humana en nuestro intento hermenéutico de despejar algunos resultados. Y de entre estas configuraciones,

> las reglas de la prudencia [*die Regeln der Klugheit*] no presuponen inclinación ni sentimiento alguno, sino únicamente una relación peculiar del entendimiento para con ellas. Las *reglas de la moralidad* [p. 125/432] comportan un sentimiento homónimo [*ein besonderes gleichnamiges Gefühl*] a través del cual el entendimiento se conduce del mismo modo en todos y cada uno.[34]

Tiene la misma factura la *regla prudente* que nos permitía la inclusión de lo particular en lo general, el caso subsumido en la ley, que la *regla moral* que relaciona lo que se debe hacer con lo que se puede hacer. Las dos se conducen del mismo modo en todos y cada uno de los casos. Son formas consistentes, coherentes, y relaciones necesarias entre el entendimiento, la Razón y sus diversos objetos. Como «homónimas», también son análogas la una respecto de la otra. Presentan una morfología semejante. Esto se refleja en la forma de los juicios a que dan lugar. Pero de lo único que nos informa esto es de una configuración peculiar y específica que nos justifica a la hora de emitir juicios del tipo «X es Y» —siendo Y un predicado cualquiera, subsumido como rasgo en el concepto X—, o «X es moral» —una vez hayamos estipulado las condiciones trascendentales que ha de cumplir una acción para ser considerada como «moral». Por

otro lado, esta homonimia no nos da pista alguna sobre su uso real en tanto herramientas. Nos deja huérfanos de cualquier criterio de orden superior de decisión, pues no presuponen inclinación ni sentimiento alguno. Son indecidibles, situaciones ideales de equilibrio que no se pronuncian sobre aquello que tienen a bien juzgar. «*Solo a través de la experiencia* podemos saber qué inclinaciones hay que busquen satisfacción y cuáles son las causas naturales capaces de satisfacerlas»;[35] solo la experiencia puede aspirar a cerrar la cuenta porque solo la experiencia puede informarnos de que todos los factores que hay que incluir en la misma se hallan presentes. Al menos todos los que de momento son. [p. 126/432]

Y, por supuesto que, como bien sabe el académico a sueldo, uno puede verse obligado por esa misma benéfica experiencia a rehacer todo el cómputo e, incluso, a empezar de cero porque un dato nos echa por tierra nuestras horas extra de oficina. No valdrá con que acusemos al dato de ser borrón de tinta, no hace falta, porque no se puede deducir el conjunto completo de las causas que pululan en el reino del azar indomesticado. Las reglas de la prudencia y de la moral «prescinden [en principio] de inclinaciones y de los medios naturales para darles satisfacción; se limitan a considerar […] [las relaciones peculiares que puede establecer con su entorno] un ser racional en general y las condiciones necesarias *bajo las cuales, y solo bajo las cuales*, [su] libertad concuerda con un reparto de felicidad distribuido según principios».[36] No perdamos el hilo. Por «felicidad» [*Glückseligkeit*] [p. 127/432] quiere aquí más bien decirse en general «la satisfacción de todas nuestras inclinaciones»[37], esto es, un resultado apuntado en la cifra en que la pretensión tiene éxito y la inclinación conquista al reino de la Naturaleza su parte del león, imponiéndose. Ya no hace falta que esperemos más. Incluye el feliz acontecimiento: que las leyes de la libertad y de la necesidad concuerden. Este es el reparto de felicidad, de satisfacción, distribuido según principios, es decir, racional y equitativamente, de forma esperada… Los [p. 128/432] principios no dejan de tener implícita la predicción del suceso de su triunfo y las circunstancias también de su fracaso; por eso, llegados a ese punto, son explicativos de ambas situaciones por igual. Son sucesos que le otorgan todo su sentido. Esto, aun así, todavía puede deducirse en tanto resultado ideal de los principios internos del Derecho y contando con las leyes del devenir. No obstante, viene bien una cura de humildad teórica una vez que parecemos estar dándole motivos de esperanza al político de casta, o a aquel pequeño proyecto de tirano. La cura consiste en recordarle que «la Razón pura no contiene […] principios de la posibilidad de la experiencia […] de aquellas acciones que, de acuerdo con [principios], podrían encontrarse en la historia de la Humanidad».[38] Nada dicen los principios de lo que realmente sucede. Esto es, primero, *materia de la voluntad*, algo empírico, y, después, cuestión de que se den las circunstancias necesarias de manera favorable. Las leyes *sí pueden* «apoyarse [como mucho] en meras ideas de la Razón pura y ser conocidas *a priori*».[39] Pero si de inclinaciones del sentimiento nos apetece hablar, y también de sus satisfacciones, entonces será mejor que tengamos presente que «se basan en principios empíricos»,[40] y en tanto tales, quedan más allá de toda

deducción. El «bienestar» [*das Wohlbefinden, die Wohlhabenheit*] carece de principio alguno, sea para quien lo recibe, sea para quien lo dispensa.

Hay, pues, un hiato en la realidad. Y este hiato afecta por igual a las especies distintas del mismo género que son el *uso especulativo de la Razón* y su *uso práctico*. No es de extrañar, ya que como homónimas que son sus constituciones, no nos pilla de nuevas que se vean aquejadas de los mismos males. Finalmente, «todo esperar [*hoffen*] se refiere a la felicidad [o satisfacción de las inclinaciones, o bienestar] y es, comparado con lo práctico [p. 129/432] y con la ley moral, lo mismo que el saber [*wissen*] y la ley de la Naturaleza comparados con el conocimiento teórico de las cosas».[41] Toda espera y deseo apunta como contenido de la voluntad al acontecimiento de su posible satisfacción. Como en la interpretación del significado y sentido de predicados y conceptos en que nos hemos detenido poco más arriba, la figura, contenido o estado mental que es el deseo apunta a los medios adecuados para darle satisfacción. De esto habla Kant bajo el término *máxima* o *ley práctica* [*Maxime, praktisches Gesetzt*], una suerte de silogismo práctico condicional. Si se desea X, entonces se hace necesario contar con movilizar los medios Y.[42] Y hay inclinaciones para lo práctico lo mismo que para lo teórico. Las hay para la *regla de la moral* y no se queda sin ellas tampoco la *regla de la prudencia*. El esperar es común a ambas constelaciones. Es lo mismo una vez comparado. La estructura cognitiva del esperar desvela una vez más el profundo parecido y analogía, su ciudadanía bajo un sistema de gobierno homónimo, entre el *uso especulativo* y el *uso práctico* de la *Razón*, y el del *entendimiento*. Y lo desvela justamente en sus pretensiones a falta de concreción, en sus anhelos entre el *reino [p. 130/432] de la libertad* y el de la *necesidad natural*. Nos enseña, solo a través de la experiencia, qué inclinaciones hay que anden a la búsqueda de satisfacción y, con ellas, *las causas, disposiciones y aptitudes naturales* que el género humano revela en relación con ellas. *«Saber»* [*Wissen*] no es conocimiento teórico, del mismo modo, que lo práctico no es con necesidad conocimiento práctico, este solo es el que se encuentra contenido en la letra de la *ley moral*. Huelga aquí el volver a traer las palabras por siempre repetidas de Kant al respecto en que menciona sus motivos a la hora de elegir el título de su segunda obra crítica. El saber, la praxis, son aquí *desiderata*. Intentos. Y, por supuesto que, «cuanto más a menudo y cuanto más fortuna se tenga en el éxito con el que se renueve el intento de establecer una conexión entre» el deseo y la inclinación y su correspondiente satisfacción, «tanto más se sentirá uno inclinado a vincularlos»[43] con carácter de necesidad.[44] [p. 131/432] El principio interpretativo sirve tanto para explicar lo más bajo de las necesidades del individuo, las del jornalero, si se quiere, como lo más elevado; tal es su generalidad de momento. Explica las leyes de la naturaleza y las de la libertad, y no prescinde de aclarar que son sus intentos, el saber como pretensión y la práctica popular. Pero lo que es de rigor anotar es que aporta la susodicha explicación confundida en dos capas de sentido bien diferenciadas. Y esto porque, el método de la analogía obtiene su poder explicativo como heredado, en primer lugar, del éxito y la fortuna en vincular medios y fines, inclinaciones y satisfacciones; pero, en un plano más profundo, procede del contenido o materia que constituye dicha inclinación, lo que dicha

inclinación implica. Explica lo que se desea, y explica más cosas aún lo que se desea y se consigue. Para empezar, y, como primer resultado, nos informa de que la Naturaleza permite o se ve obligada a permitir ciertas empresas nuestras en ella, y que pone serias trabas a otras tantas. Explica nuestros triunfos, aunque mediante este método también se explican nuestros fracasos. El hiato *libertad-necesidad* no se ciega, de ninguna de las maneras. De él extrae el método su utilidad.

Hay espíritus lúcidos, sin embargo, que no tienen el ánimo ni la paciencia preparada para tales sobresaltos e incertidumbres. Al aguardar, antes que la desesperación, prefieren evidentemente la esperanza. No criticamos ni podemos criticar semejante actitud. Sin embargo, no se estudian aquí ciertamente las preferencias personales de uno, sino el sentido que pueden tener las diferentes de todos. Estos espíritus podrían sentir entonces, bajo ciertas circunstancias, la tentación de acercarse subrepticiamente a la mesa de juego y, mientras se despistan a sí mismos, la atención de lo que están a punto de hacer, quizá por mala conciencia, [p. 132/432] deslizar la mano por el tapete y con un ligero toque decantar la decisión de la ruleta en un sentido determinado. Si no tienen acceso a la mesa, la situación se complica. No obstante, existe el autoengaño. Si desde luego anotamos en nuestro cuadernillo solo el resultado deseado e ignoramos aquellos que desdigan su predicción, cuando este suceda sin duda le será dado decir con justicia que ha sucedido tal y como predijo. Algunos de entre estos espíritus tienen al menos la honestidad intelectual y el ánimo franco de admitir sin ambages dónde y bajo qué forma hay que contar con el empujoncito artificial que le han impreso a la fortuna:

> La balanza de la Razón *no es absolutamente imparcial* y uno de sus brazos —el que porta la inscripción *esperanza de futuro*— cuenta con una ventaja mecánica merced a la cual aquellas razones, aun livianas, que caen en su platillo, hacen alzarse en el otro especulaciones de mayor peso específico; *esta es la única inexactitud que no puedo, ni tampoco quiero, eliminar*.[45]

Y como el profesor Kant ni puede ni quiere eliminar dicha inclinación, sería de justicia decir que la balanza de la Razón no es, en su caso, absolutamente imparcial, y que la esperanza de futuro es, corregida la desviación benévola del invento, una más de entre las posibles inclinaciones del sentimiento y el ánimo. Una vez confesada esta, queda a nuestro albur descontarla o mantenerla, teniendo en cuenta dicha inexactitud.

Y sin duda, un ajuste debido a las cuentas entre Naturaleza y libertad en el terreno de la acción debe tener presente que, actuar es hacerlo «con la esperanza *de un éxito* en el que se debe creer».[46] Al «comerciante, para emprender un negocio, no [p. 133/432] le basta con opinar que podría ganar algo con ello, sino que necesita creerlo, esto es, que su opinión resulte suficiente para emprender lo incierto».[47] Es esta una *creencia racional*, puesto que muestra las condiciones necesarias bajo las cuales, y solo bajo las cuales, concuerda su libertad con un reparto de la satisfacción distribuido según principios. Y, como tal, como racional, nos sirve más que bien como principio interpretativo. Las hipótesis técnicas [*cognitio technica*] no son sino inclinaciones en búsqueda de satisfacción en lo teórico, y, ahora, los *postulados de la Razón práctica* —libertad, inmortalidad del alma, Dios— que tienen la necesidad de imponerse como creencias

racionales, tienen dicha funcionalidad. Son además igualmente homólogas. Sirven como explicación de motivos y principio de la hermenéutica histórica, sean cuales sean los derroteros en que terminen, en triunfo o fracaso. «Lo que las *leyes de la Naturaleza* son para el hombre de ciencia, son los *planes* para el historiador».[48] Esto mediante, no obsta para que se tenga por bien cierto que, el historiador disciplinado en su labor, no obra como teórico de lo moral ni tiene permitido participarnos en su relato su espíritu esperanzado, si es que se conduce como historiador. La porción de la acción que se le debe a la obligación de la ley moral es tan solo una de las especies de lo práctico. La disposición que un agente tiene en ese ánimo esperanzado no es tampoco un resultado nimio. El historiador no descarta ninguna de las dos, pero desde luego, en cuanto a obligaciones y estados de ánimo se refiere las necesita todas y no solo esas.

No se nos olvide que explica lo que se desea porque podemos resolver la incógnita del qué inclinaciones, pero explica mucho más que lo que se desea cómo se desea, y si se atreve a probar su valía en el mundo de la necesidad. La expectativa es neutra por motivos de versatilidad hermenéutica. [p. 134/432]

Así, si se diera el caso de que no pudiéramos evitar, o no quisiéramos evitar ciertas inexactitudes en el equilibrio de la balanza, podríamos anotar gustosamente —y esperanzados, eso sí— los diversos estados de equilibrio posibles en ese peso enfrentado según las leyes de la necesidad y las de la libertad. No hace falta resaltar que, dichos estados posibles son en realidad estados ideales.

> Si hubiera que diseñar una tabla de [dichos equilibrios] […], bastaría con acudir a las distintas versiones del bien supremo que nos proporciona [la] filosofía práctica, a saber: 1) la ecuación virtud-felicidad, 2) una paz perpetua, 3) el reino de los fines, y 4) un progreso asintótico [que acaba en quiliasmo]. A cada uno le correspondería una disciplina distinta, como son la ética, la reflexión jurídica, la teología moral y la filosofía de la historia. Mas todas ellas quieren responder a la segunda y tercera de sus célebres preguntas.[49]

Estos *estados de equilibrio ideales* anotan la situación de coordinación perfecta entre las legislaciones de ambos dominios. Son la expresión de la confianza y la seguridad en que la situación de desfase entre ambos reinos se resolverá. Pero hay que albergar ciertas reticencias respecto de si la mencionada tabla sirve para responder a la segunda y a la tercera de sus preguntas, a la vez y al mismo tiempo y lo hace contando de paso con el Mundo.

Esperar [*hoffen*] no es uno de los sinónimos con los que se puede llamar a las cercanías a la esperanza. No hay una relación de necesidad entre ellas, salvo, quizás, en los buenos deseos kantianos. La estructura de la expectativa, de lo que se suele hacer en el lugar vacío para la acción entre el reino de la naturaleza y el de la libertad, no tiene deudas pendientes con la felicidad. Uno puede perfectamente esperar ser infeliz. La misma distancia que [p. 135/432] separa a ambos reinos, la de la espera, puede agrandarse o achicarse dependiendo de lo que se imagine que se puede hacer con ella. El individuo esperanzado cree que se puede hacer mucho porque la ecuación que mide su separación se acorte y la diferencia en el resto entre inclinación y satisfacción tienda a cero. Pero es negar la experiencia del común ignorar que, de entre tantos y tantos

individuos, los hay presa del pesimismo, del quietismo, en la orilla más próxima a la futura acción, y que los hay frustrados, decepcionados, fracasados que se encuentran en el margen de aquella. A todos los estados de ánimo les está permitido acompañar a la expectativa. Y, si bien no se pueden poner *peros* a que el ajuste ideal en las cuentas es de lo más deseable, no por ello se allana más, o se allana antes, el camino como por arte de magia. Impulsar levemente uno de los brazos de la balanza en la dirección convenida tiene sus consecuencias, ya que como brazos homólogos que son, si con un dedo aportamos inclinación a uno de los platillos y anotamos en nuestra libreta «bien supremo» [*das höchste Gute*], por aquello de esperar de la mejor manera posible, se elevará allí, lo queramos o no, el otro platillo, de manera equivalente pero con el mismo esfuerzo. Pues incluso en el caso presente, en que no podemos ni queremos negarle el buen gusto al de Königsberg a la hora de elegir el mejor de entre los ánimos de espíritu posibles, nos resultaría sumamente difícil responder a sus demandas al filósofo dogmático si este se nos presentara reclamando el mismo derecho para sus vuelos metafísicos. ¿No siente también él el ánimo lleno de esperanza de futuro? ¿Y qué razones le podremos dar entonces para que desista de su empeño si «no quisiera, ni pudiera» renunciar a ella? De permitir semejantes raptos entusiastas, las consecuencias derivadas de ambas actitudes tendrían que ser inmediatamente requisadas como si de mercancía de contrabando se tratase, toda vez que no se hacen distingos entre las disposiciones… Pero de hecho, hay una diferencia fundamental. Dicha diferencia podría ser traducida como la justa medida del valor de la divisa propia que llevamos al país extranjero, para nuestro caso, el binomio [p. 136/432] subjetivo-objetivo y sus ámbitos de importancia. Depende, por concluir, de si en su actividad el historiador se conduce como científico o como estudioso de la moral.

Por el momento, si no queremos como consecuencia de todo esto decaer en nuestro ánimo elevado, haremos bien en apartar los ojos de lo que pesa lo contenido en el platillo teórico impulsado por el ardor metafísico, pues a buen seguro donde leíamos «verificación», o «conocimiento teórico», habrá ahora otro valor menos halagüeño.

Mientras, en el otro platillo, nos gustaría asumir el coste de la inclinación de la balanza. Una inclinación que no se puede, ni se quiere alterar. «Aproximarse constantemente a ese horizonte utópico no solo es imaginable, sino que, en cuanto pueda compadecerse con la ley moral, constituye un deber».[50] Y, sin embargo, no es menos cierto que esa aproximación constante, fenómeno tras fenómeno, no debe dejar de contar con el contrapeso de los hechos, que lo imaginable y lo posible en tanto inclinaciones prácticas y teóricas no disfrutan de un permiso especial o prebenda, y que deben pasar por aduana sin distinción, que si se ha de dar la afortunada concordancia entre el quiero y el puedo, no se dará sin la intervención de la resistencia del aire, ni contará como explicación aquella ofrecida con inexactitudes declaradas o sin declarar. No es menos cierto, en definitiva, que si actuamos investidos de la autoridad del historiador, la aproximación constante dentro del campo de lo imaginable incluirá solo ese deber al que Kant alude en el caso de que en tanto parte como subjetivo, sea considerado en el plano de los hechos *qua* subjetivo. En ocasiones, el que es demasiado sensible para lo mejor puede carecer

de la sensibilidad necesaria para valorar lo bueno. En otras ocasiones, incluso lo mejor es enemigo de lo bueno.

La actividad del esperar tiene un importante componente utópico en Kant, *ucrónico*, de hecho. «Esperar» y esperanza van de [p. 137/432] la mano. Pero a la utopía no está todo el mundo obligado y, para colmo, es una actitud que, promovida, tinta toda la realidad en monocromo degradando los colores menos vivos. Tiene completo sentido para nosotros la oración «Me espero lo peor». Y es deber del historiador universal satisfacer por igual al observador reflexivo y al diligente hombre de Mundo.

II.I. Los sufrimientos del joven hombre civilizado y la increíble aplicación del nuevo método de la analogía

A la ucronía no está todo el mundo obligado. Hay que esperar mucho, y esto es engorroso para la mayoría de la gente. No es plato de gusto de cualquiera, y no precisamente por falta de ganas. Todos estamos preparados para lo mejor. Pero si no estamos mal dispuestos, dejamos a un lado los prejuicios —o las elevadas expectativas —, y hacemos caso de lo que la experiencia tiene a bien traernos en sus redes, se puede decir de las informaciones que recibimos acerca de las causas que la naturaleza nos pone a la búsqueda de satisfacción, con independencia de su objeto, que hay individuos más que inclinados a desesperar en esta búsqueda.

La estructura de la expectativa no es nueva. Tampoco está decantada, según hemos planteado. Si está justificada, debe ser neutral en sus asunciones y deducir simplemente posibilidades en el terreno de la acción en el mundo. Viene siendo, además, una estructura prácticamente siempre conceptualizada del mismo modo, lo cual no deja de resultar sorprendente en su unanimidad de criterios. No obstante, como se va a comprobar, es una unanimidad bastante facilitada por el hecho de que la disposición de dicho esquema, en una suerte de triple categoría relacionada, intenta agotar todas las posibles combinaciones entre *inclinación-disposición-satisfacción* en hipotéticas extensiones de tiempo cualitativo —pasado-presente-futuro—. Con lo que, con ajustes, la aquiescencia llega a ser una mera cuestión de inclusión [p. 138/432] o exclusión de determinada experiencia en la forma de un anhelo considerada como digna de ser añadida a la clasificación primitiva. Esto es, de incluir alguna causa que la naturaleza nos muestra en su experiencia. Aclarémoslo. Sus articulaciones se conocen desde antiguo, y han sido glosadas de mil formas por la lírica clásica. Por no ir mucho más lejos, y ya que parece dado a la ocasión traer a estas páginas el estoicismo clásico —en la medida en que es un pensamiento habituado a tratar con cuentas difíciles, a saldar con el *kósmos*, primero, y una escuela cara a los ojos del profesor Kant, después—,[51] tanto Diógenes Laercio en su famosa *Vida de [p. 139/432] los filósofos ilustres*, como, más cercano en relación, el inmortal Cicerón, en las *Disputaciones tusculanas*, nos han participado una sucinta descripción de lo que bajo el epígrafe de una posible *teoría estoica de las pasiones* podríamos comprender. Es Crisipo de Solos, el llamado «segundo fundador de la Stoa» o «columna central del Pórtico», quien protagoniza los fragmentos y en boca del cual se

coloca esta doctrina que, por lo que se intuye, parece haber sido conocimiento general asumido en sus discusiones.[52] [p. 140/432] La relevancia de la teoría citada para este momento de nuestra argumentación radica en el núcleo conceptual que articula, es este el intento de reflejar convenientemente la experiencia común, popular, pues pretende dar juego al binomio expectativa-agrado (desagrado) en función del tiempo.

Crisipo elabora, cuadrando la dupla «lo bueno-lo malo» en tanto contenidos *de la voluntad* y *para la voluntad*, una categorización de las pasiones desde el punto de vista del individuo. No de los bienes, sino de las pasiones a las que ofrecen ocasión. Es una clasificación subjetiva pues «bueno-malo» son relativos a cada cual, pero no lo son sus relaciones de necesidad respecto del mundo. No rige ley alguna en lo que uno puede desear, pero la *teoría de las pasiones* obtiene sus elementos de necesidad determinantes con solo este primer acontecimiento aparentemente aleatorio. Los afectos, las disposiciones, las inclinaciones que se despiertan en el sujeto afectado —de *pathos*, pasión, pasivo— responden a una rigurosa lógica de las querencias, que responde a su vez a cómo el individuo es capaz de medir la distancia en función del tiempo y la lejanía que este instituye de lo que ya considera bueno-malo. Lo que por un lado es cuestión de perspectiva subjetiva, no tiene por qué dejarse medir de forma menos objetiva. Los afectos son la resultante del lugar metafísico en que se encuentran el individuo con la distancia presumida y el objeto de la voluntad —«bien» en general—. La diferencia y desfase entre el reino de la libertad y el reino de la necesidad se mide en tiempo *cualitativo,* no *cronométrico*, y esta distancia es completamente subjetiva. Antes-después o, pasado-presente-futuro son modos de clasificación del tiempo cualitativo. Un añadido determinante: el individuo no solo aparece indexado en la función de la resultante que es el afecto entre los valores [p. 141/432] de entrada y de salida, sino que, en tanto actúa, puede obrar en ese tránsito que es la distancia para alargarla o acortarla. No siempre, además, de manera consciente. Así se explica que de la percepción de esta misma distancia los haya que la alargan y otros que son capaces de acortarla antinaturalmente. La percepción no deja de ser otra clase de acción. Depende de la propia idea que tienen los individuos sobre su capacidad de intervención en el *lógos* omniabarcador, su idea de proyecto personal. Y así, hay cosas que están en la mano de uno —auténtico *leitmotiv* del *Enchiridion* de Epicteto, literalmente «lo que está en la mano» o «a mano»[53]— y otras que no. Y lo que depende solo de uno se conceptualiza de manera espacial: «bueno-malo» o «bienestar-malestar» son términos relativos a la posición que el individuo ocupa dentro del macroproyecto del *kósmos*. En esa tela tejida de relaciones, «bienestar-malestar» es una coordenada de referencia de quiénes somos. «Bueno-malo» son justicias básicas relativas al puesto que los sujetos ocupan en el Universo, si les va bien o mal… ¿Qué cuenta el Universo de sus bienandanzas? Y el reflejo que esta distancia universal tiene en los individuos, en la medida en que de la piel hacia dentro ya podemos mandar nosotros, las más de las veces está distorsionado. Como al mirar a través de un prisma, la luz corporeizada se refracta, queda elaborada, y el recorrido que hace puede parecer más breve o más extendido. Así —dice la doctrina—, el individuo, ante un bien que cree [p. 142/432] presente, siente placer; si se coloca

de tal modo que experimenta un mal también presente, el individuo no puede sino sentir dolor; ante un mal futuro, el afecto es el del temor; y, para concluir, de manera esperada, el sujeto que se coloca ante un bien futuro siente —según Crisipo— un deseo sensual, que uno no debería tener demasiados remilgos en trasfundir por una expectativa desiderativa o, sencillamente, por esperanza —de futuro.[54] [p. 143/432]

Nótese que la *lógica de las pasiones* se cumple con necesidad, es decir, que como criterio interpretativo es fiable. Los proyectos tienen su lógica por torcida que pueda ser. Los entendemos como fallos porque son razonables hasta cierto punto. Solo precisamos de los primeros puntos de referencia, que, como sabe el político de casta, no responden a ninguna ley y, por ello, podemos apartarlos como motivo principal de estas nuestras primeras preocupaciones. Corresponden al reino del azar y de las causalidades libres, pero, adviértase también, lo que determina que podamos emplear el poderoso instrumento es un cúmulo de situaciones empíricas que, por definición, se pueden esperar todo lo que se desee, que no sabemos si llegarán. El artilugio hermenéutico de la ley del afecto es deudor de una escalada de sucesos casuales, empíricos, tras los cuales puede resultar de fiar. El primero de estos es, del lado del sujeto y, por supuesto, el *contenido* o *materia de la voluntad*. Dicha materia —sosteníamos— al ser algo empírico no es susceptible de la universalidad de ninguna regla. El objeto que deseamos, lo que queremos, depende de las circunstancias del *reino de lo que es libre*, una libertad por negación, un cierto *azar* y *aleatoriedad*. Esta materia iba y venía, inspirada o no, y es una de las variables de nuestra ecuación. Por otro lado, no es el reino de la necesidad extraño a los vaivenes de la fortuna. Allí también es empírico en primer término el fundamento de su determinación. El azar es uno de los rostros de la Naturaleza, el que tiene antes de que intentemos retratarla como buenamente podemos. En el principio de nuestra afanosa actividad, con el saber, y, cuando ya no nos tiembla tanto el pulso, con las leyes de la naturaleza. La ley moral es el retrato correspondiente para domesticar lo aleatorio en el reino de la libertad, praxis mediante.

La línea de tensión que cruzaba ambos territorios inhóspitos tratando de pacificarlos era la expectativa. La espera es una cierta conciencia de hasta dónde llegan las jurisdicciones de cada uno y cuánto estamos dispuestos a cederles llegado el caso en el territorio colindante que somos nosotros mismos, toda vez [p. 144/432] que también estamos en el mundo y ocupamos un lugar en el *kósmos*. Con las dos coordenadas hasta aquí anotadas, se cuadra —ahora sí con *necesidad racional*— la disposición en el ánimo, el afecto, la actitud. «Se limita [la teoría de las pasiones] a considerar […][las relaciones peculiares que puede establecer con su entorno] un ser racional en general y las condiciones necesarias bajo las cuales, y solo bajo las cuales, [su] libertad concuerda con un reparto de felicidad distribuido según principios»,[55] y quien dice felicidad, que es un cierto tipo de satisfacción, dice pasiones benéficas, pues tiene mucho que ver con la propia satisfacción cosechar buenas pasiones en el vergel que es el propio ánimo.[56] Una satisfacción con el lugar que uno ocupe o vaya a [p. 145/432] ocupar en el centro del que solo puede ser su universo —con cierta *fatalidad benigna*—, una autosatisfacción. De algún modo la imagen de la balanza redunda en una metáfora del sujeto en este

punto. Las leyes del equilibrio, las que determinan *a priori* cuál es el equilibrio ideal de unos contrapesos determinados, situados a los extremos de unos brazos de balanza de una longitud determinada, y bajo unas condiciones universales también determinadas, arrojan un reparto del peso distribuido según principios. Son sumamente útiles, pero son ideales mecánicos. Esa serenidad del espíritu es, en buena lógica, la auténtica ganancia del ser humano para el pensar estoico, pues, desde las uránicas perspectivas del *logos universal*, que abarca todas las posiciones de referencia y sus distancias respectivas, no hay tiempo y por lo tanto, nada pasa. El eje perfecto de giro del contrapeso es sobre uno mismo. La mejor manera de superar los vaivenes de la mecánica de cuerpos es encontrar el lugar metafísico que es nuestro propio centro, retirarnos a un lugar interior, girar sobre nosotros mismos para contrarrestar el giro exterior. La imagen de la felicidad, como armónica resultante que debe ser, es una estática: la *ataraxia* griega [ἀταραξία], «imperturbabilidad de espíritu», ausencia de turbación. La moral de Kant, como podía esperarse de la parte cosmológica de una ética de su clase, tiene un concepto análogo: la autosatisfacción [*Selbstzufriedenheit*], la sensación de «estar contento con uno mismo».[57] El tiempo es solo un *signum rememorativum*, *demonstrativum*, un *prognostikon,*[58] del que se vale el ciudadano del mundo, que es más pequeño que este, para poder orientarse en el mismo y medirse con él como buenamente pueda. ¿Para qué remover cielo y tierra a la búsqueda de sosiego y paz, cuando la respuesta está en ese cambio copernicano de perspectiva? Una vez utilizado como signo que es en este idioma de nuevo cuño, cualquier hecho [p. 146/432] puede ser empleado, «para indicar, de modo intemporal […] [y] concluir el progreso hacia lo mejor [, y puede ser tratado] como un corolario inexorable, conclusión que luego podría extrapolarse a la historia del pasado»,[59] de modo que siempre se hubiera dado el progreso. Kant propone aquí el empleo del instrumento excelente que ya nos ha recomendado Schiller; propone el uso de lo que venimos llamando *método de la analogía*. No otro sentido tienen las palabras «luego podría extrapolarse», pues si se tratase de una conclusión, para su correcto tratamiento ya tenemos la subsunción bajo leyes y conceptos de la *Lógica trascendental*. Ahora hay que comprobar que el susodicho método sea «puesto en práctica con tanto cuidado como juicio».[60]

Se pueden extraer, a este tenor, interesantes conclusiones de esta familiaridad encontrada entre el pensamiento kantiano y el estoico. La cosmología no es sino una filosofía de la Historia ampliada.[61] Y se pueden extraer conclusiones además en ambos sentidos. Crisipo, y con él posiblemente todo el pensamiento [p. 147/432] cosmológico clásico anterior, no contemplaba como relevante la relación especulativa que se pudiera establecer entre «lo bueno-lo malo» respecto del pasado como distancia cognitiva cualitativa. Se conoce con probada solidez,que la lógica estoica tiene el mérito de arrogarse la invención del llamado *condicional material*, esto es, la secuencia lógica que trata de explicar la necesidad cognitiva que liga una condición a una consecuencia directa de la misma —si X, entonces Y—;[62] también se sabe que, en ausencia de tiempo, como parece propugnar la doctrina macroscópica del estoico, la aplicación útil de semejante functor lógico lo transforma en un *bi-condicional*. Por mor de la claridad: sin contar con

el tiempo, sin tener en cuenta lo que es antecedente y consecuente, al nivel en que juegan los astros, los cuerpos celestes, las relaciones cósmicas, a ese nivel la relación de implicación, distancia e influencia es simétrica, mutua entre los cuerpos y los individuos. Es armónica, todo está interrelacionado y se implica, y es por eso que, de modo intemporal, pueden extrapolarse a la historia del pasado los resultados esperados de la historia del futuro, de manera que parecería que siempre se hubieran dado. Podría acontecer una estructura de la expectativa respecto del pasado. Una que tuviera en cuenta un efecto antecedente que aún presenta influencia desde ese lugar alejado del presente. Pero, como Cicerón llega a sostener en algún momento, la estructura cíclica del Universo hace que sea esperable, que vuelvan a darse un mismo Sócrates, incluso un mismo Platón.[63] Solo hay que esperar a que el universo dé una vuelta. Hay que esperar al siguiente ciclo. Por [p. 148/432] lo que, ¿por qué impacientarse y remover nuestro ánimo con quejas o pasiones convulsas sobre lo sucedido? Lo que ha sucedido, volverá a suceder. Si podemos hacer algo con ello, con el pasado, lo que está en nuestro haber está allí en el futuro; si no, entonces no hay ningún motivo para impacientarse. Lo que suceda, sucederá por necesidad.

Pero el futuro no deja de ser, por lo mismo, un tiempo que presenta serias dificultades a la hora de ser atribuido con conciencia a los esquemas mentales del pensamiento griego o romano. Esto ha hecho que numerosos filósofos de la Historia y también numerosos historiadores hayan dudado seriamente de las posibilidades que los clásicos tuvieron de conceptualizar de manera adecuada este modo del tiempo. Y sin un futuro, ¿cómo dar cuenta de las implicaciones proyectivas, las expectativas reales, que los individuos inmersos en la corriente del tiempo han puesto por escrito y vivenciado? ¿Cómo darle algún sentido, en definitiva, a una idea recurrente como la de «progreso» bajo esta efigie, una idea central en el pensamiento histórico a partir —o inmediatamente después— del Renacimiento?[64] ¿Y en este caso, no repercute retroactivamente esta impotencia expresiva en los resultados de la crítica kantiana? ¿De qué «progreso» se hace posible hablar allí si hemos acercado a Kant al modo de pensar estoico?

Sin distancias temporales relativas no hay futuro, presente ni pasado que valga. De hecho, no tiene ningún sentido hablar de que intentamos «restablecer una conexión entre lo pasado y lo presente»[65] donde no se respeta que lo pasado sea pasado, y lo presente siga siendo presente, es decir, donde no se tiene como algo de valía que ambos tiempos sean históricos, lugares de la *cognitio* histórica que explican así su posición y la oportunidad que [p. 149/432] dan de posesión de haberes, no tiene sentido el empleo mismo del término correspondiente. Y esta posesión del conocimiento [*Besitz*], así y todo deficitaria si no da para más por subjetiva, es justamente el momento pasado que se recuerda una vez que se sabe superada la baliza que permite hablar de que ha sido «afortunado el éxito con el que [hemos renovado]el intento de establecer una conexión entre lo pasado y lo presente».[66] Es el momento verificador. Para lo cual, harán bien tanto pasado como presente en no intercambiarse los sitios. En cualquier otro caso, *totum revolutum*. La analogía es un método del uno a uno, y su funcionalidad se basa

precisamente en esto. El *kósmos* no está, al fin y al cabo, en una misma proporción con respecto al individuo humano.

Este éxito aquí anunciado es el reclamo y punta de lanza propio que Schiller quiere regalar al futuro mundo de la Filosofía y al de la Historia. Esta es la Filosofía de la Historia que él quiere intentar. Parece además la única posible. Los que lo recogen como bien preciado y valioso en su seno están cerca. La conciencia histórica, la experiencia de *lo histórico*, es tema predilecto del Romanticismo alemán [*Romantik*]. Ante un mal pasado, no hace falta aprestarlos a la búsqueda de una respuesta satisfactoria, porque los románticos saben muy bien cómo se debe esperar que se oriente el espíritu. Son ellos innovadores en aquello de la *lógica de las pasiones.* A dicha orientación la llaman familiarmente *angustia* [*Angst*]. Del modo que nos deja ligar la simetría, la reacción del ánimo ante un bien pasado se deja llamar con bastante facilidad y, afectuosamente, *nostalgia*, en Alemán, *Sehnsucht* [*sehen-sucht,* el ver buscado], «lo que se busca ver», lo que se echa de menos haber esperado.[67] Y, por supuesto, [p. 150/432] si de tener o no tener conciencia histórica o consciencia de una experiencia de lo histórico hablamos, entonces no hay nada como ser capaces de llamar por un nombre a esos sentimientos, disposiciones y actitudes que hay que coleccionar de entre los hechos, sorprendiéndonos si es que en algo tan sencillo como esto encontráramos demasiadas dificultades por el camino.

Para Kant, no obstante, «en esta materia se precisa de una muestra de la historia humana y, en verdad, no del tiempo pasado, sino del futuro […] como una posible representación *a priori* de los acontecimientos que han de acaecer».[68] La esperanza de futuro, que nos lleva como a valientes a la mesa de juego para, sin querer ni poder evitarlo decantar el platillo de la balanza que más nos conviene, impone como su postulado este *imperativo elpidológico.*[69] Hay, sin embargo, que pedir explicaciones acerca de en calidad de qué se nos exige este temple de ánimo tan [p. 152/432] elevado. Kant nos sugiere encarecidamente una unión inextricable entre virtud y esperanza, lo cual no deja de ser un buen deseo muy difícil de cumplir: «¡Anímate!» —se dice—, como si dicha acción sugerida consistiera meramente en sacudirse un poco el ánimo, un ánimo que al parecer se visualiza como un extraño móvil inelástico que acumula la fuerza impresa y continúa impasible su movimiento toda vez que no nos empeñemos en permanecer dormitando. Mas, hablando ya de algo menos etéreo, hablando de las muestras, de los documentos, las fuentes y las pruebas que exige nuestro conocido, el historiador, ¿qué clase de muestra de la historia humana es esta que se nos recomienda? Estas precauciones no son por nada, pues no hace tantas páginas nos ha advertido Kant que un intento semejante daría como resultado únicamente algo imaginable y, como mucho, deseable por deber en el mejor de los mundos posibles, mas «la Razón pura no contiene […] principios de la posibilidad de la experiencia […] de aquellas acciones que, de acuerdo con [principios], podrían encontrarse en la historia de la Humanidad».[70] Esta representación *a priori* imaginada, este estado propio de la representación y figura de la fantasía, no se diferenciaría mucho de un bello sueño, si no fuera porque «es el propio adivino el que causa y prepara los acontecimientos que presagia».[71] Sin embargo, si

prever no es bajo ningún concepto lo mismo que ver, y, no es menos cierto que aquí preparar y causar son asumidos como distintos, la historia profética posible solo es tal si se asumen como vinculados con necesidad. Lo que prevé el profeta lo acaba viendo, porque indefectiblemente lo acaba realizando. «Mas, por desgracia, no somos capaces de adoptar este punto de vista cuando se trata de la predicción de acciones libres»,[72] puesto que la especial relación del sujeto con el conocimiento, [p. 153/432] que es la certeza, solo se nos aparece cuando hay algo que ver. En el ámbito de lo *objetivo real.* Sucede entonces que, si hubiera alguna experiencia, alguna en la Historia que, como hecho, indique una cierta aptitud [*Beschaffenheit*] esta constituiría «la causa de su progreso».[73] La experiencia, el acontecimiento es el catalizador que indica la causa y, en ausencia de conocimiento de esta, es la causa misma. Pero en el año 1798, Kant está pensando únicamente en el efecto reconfortante del toque en la balanza, ese *nuevo bien supremo* que es la unión de virtud y esperanza, y lo que le «interesa es la historia moral» del género humano, del conjunto de los hombres.[74]

También para la historia filosófica moral kantiana el plano subjetivo es simétrico respecto del uso objetivo hermenéutico. Esto no se pierde por el camino. Solo decrece en su valor crediticio en cuanto al carácter como explicación. Lo que explica es lo que me sirve como motivo o contenido de la voluntad, solo que dicho contenido pasa a jugar inmediatamente en las grandes ligas, y su sentido *qua* explicación lo obtiene de medirse con los resultados ideales antes apuntados: progreso asintótico, virtud-felicidad, reino de los fines y paz perpetua, todo formas distintas para el mismo resultado, el de una parusía o final feliz. Las cuatro, explicaciones morales en su género, pues profecía es que ha de triunfar al final la ley de la libertad del individuo sobre la de la Naturaleza, porque aquella puede obligar doblemente. Obliga a la terca realidad y, además, se obliga a sí misma. La esperanza de futuro está bien fundada —se nos asegura—, porque esta aptitud y causa es entendida como un factor estable y continuo que se descarga eficazmente en sus efectos en lo real desde lo posible, que, como el trueno y el rayo, sigue sin defectos al relámpago, y que triunfará entonces sea como sea, aunque sea a la larga, larga espera. [p. 154/432]

> Tres son los casos que pueden ser implicados por esta predicción [tres predicciones de lo que podría albergar en su seno para nosotros la historia de la Humanidad]. El género humano bien se halla en continuo retroceso hacia lo peor [*im kontinuierlichen Rückgang zum Argeren*], bien en constante progreso hacia lo mejor [*im beständigen Fortgange zum Besseren*][…], o bien permanece en un eterno estancamiento [*im ewigen Stillstande*],[75]

cuya imagen más certera sería la de una perpetua rotación circular alrededor de un punto. A estas tres expectativas, perfectamente asumibles como desviaciones en el cargo para nuestra hipotética contabilidad desde los *principios internos del Derecho y la acción*, de la espera, les asignamos su propia columna en el asiento, «al primer aserto se le puede llamar *terrorismo* [*Terrorismus*] moral, *eudemonismo* [*Eudämonismus*] al segundo (que también podría ser denominado *quiliasmo* [*Chiliasmus*] de querer ubicar la meta del progreso en un horizonte muy lejano) y, al tercero, podría adjudicársele el nombre de

abderitismo [*Abderitismus*], pues al no ser posible un verdadero estancamiento […], un ascenso y una [p. 155/432] recaída en continua sucesión con tanta frecuencia como intensidad (algo así como un eterno movimiento pendular), arrojarían el mismo resultado que si el sujeto hubiera permanecido inactivo sin moverse del sitio»[76]. Las figuras de la retórica que son el péndulo [p. 156/432] y el eje circular de rotación nos dan una pista de lo que aquí se dirime. Reino mecánico de la necesidad y de la determinación sin límites, de la ley del péndulo y el giro estático *versus* reino de la causa libre. Pero de estos tres casos de los que nos nutre la imaginación *a priori* estamos siempre salvados de antemano si es por Kant, porque lo que prepara —secretamente y primero— el género humano y causa —para esperanza nuestra después—, en segundo lugar, es perfectamente predecible por el historiador siempre que incluya entre los factores de su interpretación la libertad como causa libre. Como principio heterogéneo, ya que solo conocíamos de *causas mecánicas*, de añadirse a la mezcla tintada a un solo color de lo necesario, acaba la nueva causa acelerando una reacción inevitable y tiñéndola toda. Porque es racional y por eso mismo lleva dirección. Si aparece la libertad en las cuentas, el resultado siempre es predecible de antemano, y, felizmente, siempre es el mejor. Entra el orden humano en el reino de la Naturaleza y no es esto poca cosa. No se trata de que el *eudemonismo* o el *abderitismo* triunfen o fracasen de manera absoluta, sino de que son superados por cabeza y media de ventaja por cualesquiera de los fines que el individuo racional se propone.

El *eudemonista* tiene ciertas carestías en lo que a interpretaciones de sus propios deseos no movidos empíricamente se refiere. No puede comprender lo que no podría desear. Solo sabe descifrar el vector resultante de las atracciones y choques, limitados además a su magín. Los contenidos y materia de su voluntad tienen una dinámica propia, con un eje central sobre el que girar, sí, pero su giro depende del exterior —afectos patológicos— o del interior —el azar de la ley del deseo que carece de principio, o la ley de un gobierno de la que no participa en su elaboración—. No hay [p. 157/432] contragiro propio aportado. No hay autonomía. Y como no se trata en estas páginas al ser humano como unidad antropológica estática, como una esencia sustancial al mismo nivel que la de los demás cuerpos, como una bola de billar algo más compleja, sino que hace gala aquel de su principal atributo, la racionalidad que lo define como posible causa libre generadora de movimiento en sí misma, sería —decimos— una negligencia interpretativa por nuestra parte no adscribirle tal capacidad de salto cualitativo sobre la creación. Crece el bonsai sin mayores dificultades en tanto árbol, pero se le ha obligado a permanecer siempre en sus reducidas medidas. Tampoco cuesta mucho trabajo exportar esta metáfora arborícola y sobreimpresionarla sobre el retrato que hemos hecho del académico a sueldo o ganapán. Así y todo, con atender a lo señalado, evitaríamos además una contradicción de la Naturaleza para consigo misma, contradicción en la que caería al prepararse una causa racional, como es el ser humano para después llevarse en ella misma la contraria.[77] [p. 158/432]

Esto obviaría que el individuo puede detenerse en sus motivos, ofrecerse nuevos y llevarse incluso la contraria en todos. Que puede ser principio de su movimiento y de su

reposo. Puede incluso actuar sin desear, y, por supuesto, puede ser moral. Además, el individuo aprende. Si el eudemonismo colapsa sobre sí mismo por *contradictio in adjecto* de lo racional-irracional, el abderitismo lo hace porque los individuos «saben extraer del sentimiento de los males que ellos mismos se infligen [...] un revitalizado impulso para hacerlo en lo sucesivo mejor que antes de caer en tal estado».[78] El que aprende semejantes enseñanzas es porque no se olvida. No se alarme tampoco el gran público, ese conjunto de pueblos esparcidos por el globo, pues hay cura para el terrorismo histórico. La recaída y decadencia en que se pueden hundir aquellos extraordinarios edificios políticos y esplendorosos proyectos humanos no continúa indefinidamente —el profesor Kant calma los ánimos—. También se erigen nuevos. En resumidas cuentas, *no nos es posible autodestruirnos* —asunción kantiana curiosa de traer al terreno en el que nos hemos propuesto dejar vagar libremente todos los posibles estados de representación *a priori*—. «Por eso, cuando se acumulan las desgracias y aumentan descomunalmente las atrocidades, suele decirse: "esto ya no puede empeorar más"».[79] Y así y todo, por mor de la sana precaución crítica, habría que corregirse, sin embargo, en una afirmación de esta catadura, y más bien decir que «No puedo hacerme a la idea de que esto empeore aún más», o «no puedo imaginármelo». Puesto que tiene todo quiliasmo su [p. 160/432] milenarismo correspondiente. Pero de desear librar el ánimo de estos terrores, decimos que estamos de suerte. Nuestras sospechas se ven confirmadas. Veníamos necesitando una muestra de la historia humana para hacer de esta triple narración histórico-profética una «de facto». Y la tenemos. Tenemos ese hecho de nuestro tiempo que prueba. «La *revolución de un pueblo pletórico de espíritu*, que estamos presenciando en nuestros días»[80] es obra de la esperada confirmación.

¿Pero qué clase de confirmación puede ser esta? Si el hecho sucede, si es una muestra de la historia humana y no solo un signo, entonces y solo entonces puede funcionar de confirmación de la regla hermenéutica. Entonces poseemos un conocimiento tanto histórico como *ex principiis*. Se puede decir —con Schiller— que el método analógico ha tenido éxito, y que la predicción es ahora una explicación que vincula pasado y presente. *Ex principiis, pro datis*. De lo contrario, *si es signo* —solo signo—, entonces el hecho en sí es irrelevante, y para nada necesitamos una muestra de la historia humana. Se puede deducir todo perfectamente *a priori*. Pero claro, este tipo de conocimiento en que lo subjetivo y lo objetivo del mismo coinciden está muy prescrito como se vio en otro capítulo. De la misma manera que hace apenas un rato la idealización kantiana del tiempo echaba por tierra las pretensiones de hablar propiamente de un progreso al aplanar en pos de este todo suceso pasado, ahora, cuando cae en nuestras manos este feliz acontecimiento, cuando bajo nuestra vista se divisa el motivo para las buenas noticias, es entonces que se nos desvanece en el aire matutino el carácter de hecho de ese pueblo que debería ser recordado con ocasión propicia. Recordamos, es tan solo *signum rememorativum*. Y una conclusión así no puede dejar de tener esas consecuencias simétricas a que aludíamos hace unas líneas. Al colocar metódicamente un dedo sobre el platillo de la balanza que interesa, desplazamos para nuestro beneficio el plato, y, con [p. 161/432] gesto simétrico —pero sin haber intervenido ya nosotros en

ello— se eleva el otro brazo que sostiene lo contenido en el otro platillo. Puestos a hacer trampas en el pesaje —una triquiñuela por otro lado tan vieja como el tiempo mismo—, en caso de no desear un desequilibrio que nos perjudique en cuanto al valor deseado, siempre se puede aligerar o agravar el peso específico de los contenidos de los platos. Así, los tres casos que son dentro de la predicción, pesan ahora tanto como «posibles», como «implicados». Son representaciones *a priori* y deducciones entrañadas en el concepto y principios internos del Derecho, como mucho. Se puede decir que son afirmaciones y asertos, unos juicios que se tienen por ciertos como por cierta se tiene la creencia racional. Se nos han vuelto ligeros los casos. Y digo ligeros, porque la tópica kantiana sin duda se puede asumir como la de una serie de casos reales, *de facto*. Así seguro que no queda lastrado el ideal kantiano en su vuelo. Introduciendo aire a soplidos bajo las alas de la paloma, por si acaso. Si sobrara aire, el filósofo puede intervenir milagrosamente y aspirar el excedente en sus carrillos: de darse el caso aciago en que un pueblo se diera una constitución tiránica, o ultrajante, «bajo una interminable tutela sobre cada uno de sus miembros» [*um so eine unaufhörliche Obervormundschaft über jedes ihrer Glieder zu führen*], «la piedra de toque [*der Probirstein*] de todo lo que puede decidirse como ley para un pueblo [cualquiera] reside en la siguiente pregunta: ¿podría imponerse a sí mismo semejante ley? [Y a esto se responde que] esto sería posible [solo en el] caso de que tuviese la esperanza de alcanzar, en un corto plazo determinado, una ley mejor…».[81] Kant está realmente convencido de que nunca en una muestra de la historia de la humanidad —muestra que es la piedra de toque— se ha dado un caso, o se podría dar, en el que un pueblo se impusiera a sí mismo y mantuviera una ley tiránica. Así de poco pesan los hechos frente al ideal en la consecuencia de la argumentación kantiana. [p. 162/432]

Pero hay otros equilibrios posibles aparte del estado de equilibrio ideal. Los individuos escogen de igual manera para mal, se equivocan, trastabillan y persisten en su equivocación, precisamente porque son libres y bastará con que se den la ley justa o injusta a sí mismos para continuar siéndolo. Un historiador tiene la obligación disciplinar de anotar todo esto, no de juzgar si alcanza el hecho el peso anhelado, porque esto pasa solo en contadas ocasiones, y el historiador está para contar de todas ellas, no solo las de los días de festivo.

Lo dice bien claro el código de buenas prácticas schilleriano: «cuanta más fortuna se tenga en el éxito con el que se renueve el intento de establecer esa conexión […] más se sentirá [el historiador] inclinado a vincular como medio y fin lo que ve que se engrana como causa y efecto»,[82] y para lo particular del éxito en la creación de dicho vínculo nuevo, uno histórico, será menester tener bien presente que lo que veíamos engranarse como causa y efecto, se engrana ahora como medio y fin. Nada más. *Causa-efecto* es una categoría; bajo ella se subsume lo particular y ya no pesa nada. Todas las causas se parecen, y en buena sintonía hermenéutica, todos los efectos también. El pseudoalgoritmo *medios-fines* es, sin embargo, de muy otra naturaleza, y un rasgo característico de él es que se tenga a bien hablar por mor de corrección antes de medios y fines que de medio y fin… Porque la Naturaleza es, al fin y al cabo, la que nos desvela

los deseos multiplicados y sus inclinaciones, que son también varias, pero también el modo en que se ejecutan. Esto le interesa al historiador.

> Porque el modo en que se realiza un movimiento voluntario no está determinado por su finalidad tan exactamente *que no haya varias maneras de poder ejecutarlo*. […]Al extender mi brazo para tomar un objeto, realizo una finalidad, y el movimiento que hago [p. 163/432] es prescrito por la intención [o, mejor dicho, *determinado lógicamente e implicado en el concepto de finalidad*] que me guía al hacerlo. Pero cuál sea la dirección que hago tomar a mi brazo hacia el objeto, […] la rapidez o lentitud y el esfuerzo mayor o menor con que deseo llevar a cabo dicho movimiento, esto no me pongo a calcularlo […] en ese instante. […] [Ahora bien,] lo que al filosofar debe necesariamente separarse, no por eso está siempre separado también en la realidad.[83] [p. 164/432]

Si al filósofo moral le interesa demostrar la posibilidad de principios de determinación auténticamente puros para la voluntad, al adentrarse por esta estrecha senda no debe olvidar el camino de vuelta ni que encontró el camino en el centro del laberinto moral eligiendo desestimar otros derroteros. El historiador no se puede permitir semejantes lujos, al menos en tanto ejerza de historiador. Instrumentos hermenéuticos suyos son la *determinación por principios puros de la voluntad*, y también la que se ejecuta *por principios empíricos*, la que es motivada por el deseo y la inclinación más material. Apretujados frente al laboratorio de pruebas de la acción, verdadero objeto de la Historia Universal,

> a propósito [de] como el químico [procede][…] podemos realizar en todo momento un experimento con la Razón práctica de cualquier ser humano [que es la que dirige sus acciones por motivos] para diferenciar el fundamento de determinación moral (puro) del empírico […]. Es como si el químico añadiera álcali a una solución calcárea en espíritu de sal; el espíritu de sal abandona pronto la cal, se fusiona con el álcali y la cal se precipita hacia el fondo. De igual modo, mostraremos a quien sea un hombre honrado [y lo segregaremos del que sea] un mentiroso[84] [p. 165/432]

al añadir el criterio interpretativo que es la *ley moral* a nuestro utillaje. Tanto el filósofo moral como el historiador podrán maravillarse del feliz experimento que revela lo mejor que alberga el ser humano en sí, pero el historiador además debe levantar acta de todos los reactivos empleados, de los experimentos fallidos, y de cómo se ha de volver a poner el laboratorio en orden: del método empleado en el marco de su proceso. Será falso el informe histórico que relate únicamente, y como asumiéndolo como toda la verdad, solo los «tres casos […] *con respecto a su destino moral* […], *en relación con el grado de valor moral que ostenta*[*n*]».[85] O cuando menos, será un informe que solo de vez en cuando acierte a la hora de dar cuenta de la vinculación entre medios y fines. No dudamos, al menos, de que son estas las mejores ocasiones, eso sí.

El argumento se cierra equilibrando ahora, tras la corrección de la inexactitud, el peso en el otro brazo de la balanza. Advertimos que el filósofo moral metido a historiador puede torcer el gesto llegados a este punto: en caso de no tomar por simples predicciones o estados de representación *a priori* destinados al fracaso esas otras muestras de la historia humana la tendencia cambia mucho. Son muestras que se preparan y realizan en peores circunstancias para el ánimo, de acuerdo, pero para las que no nos es dado decir

que son únicamente «desarrollos posibles de principios del Derecho». Son también «causas reales», en tanto hechos, y así las cosas, habrá que concluir estas nuevas narraciones, estas narraciones histórico-proféticas, con el fatal desenlace del pánico secular unas veces, con la indiferencia y la apatía quieta en otras, y con la esperanza y el idilio para la Razón en no pocas. Pero recapacitemos y descontemos ahora de nuestras cuentas los elementos que pueden estorbarnos en la nueva reacción química, por ejemplo, los resultados derivados de anteriores reacciones. Porque en ocasiones Kant confunde [p. 166/432] el hilo que desenhebra en la maraña de lo real. Aunque al filosofar deba necesariamente separarse, no siempre está lo separado distinguido en la realidad, y es obligación del profesional de la química recomponer lo anteriormente descompuesto si lo quiere como algo funcional. Kant mismo se lo confiesa, pero posiblemente lo haga distraído, y mientras esté mirando mucho más lejos… hacia la asíntota. Pues está viéndolo ahí delante, y, al mismo tiempo, parece ser ciego ante ello. El

> suceso [extraordinario, el *experimentum crucis* que diría un Newton,] *no se cifra en relevantes acciones o en alevosos crímenes* ejecutados por los hombres, en virtud de los cuales se menoscaba lo que era grandioso y se magnifica cuanto era mezquino […] *No, nada de eso.* Se trata solo de un *modo de pensar* por parte de los espectadores,[86]

y en caso de que lo que nos interese de la destilación sea eso, en ese caso, las acciones de relevancia, los alevosos crímenes del mezquino ser humano, y sí, también la revolución de un pueblo pletórico de espíritu, no nos interesan en absoluto. Y esto porque no entran en nuestras actuales cuentas. Es el sentimiento de los males que el individuo se inflige, el fervor de ánimo y la grandeza de espíritu, esa aptitud y actitud de la preferencia y la inclinación, el agrado y desagrado, lo que en la presente tesitura exige nuestra atención de químicos del alma. El elemento que precipita. Si la Revolución tiene relevancia, es solo porque es el álcali añadido que concentra la reacción del espíritu de sal. Es una revolución mayoritaria del corazón lo que aquí estudiamos, como un vuelco súbito en el órgano cordial. Ese es el hecho histórico.

Si a juicio de Kant, la revolución de este pueblo pletórico de espíritu «podrá triunfar o fracasar, podrá acumular miserias y [p. 167/432] atrocidades»[87], tornarse acción de relevancia o «crimen alevoso» y quedar para la posteridad la tarea de colocarla en tanto muestra de la historia humana como un ascenso o una caída de esta, no es menos cierto que «sin embargo, esa revolución —a mi modo de ver— encuentra en el ánimo de todos los espectadores […] una simpatía rayana en el entusiasmo…»[88]. Es este sentimiento, la simpatía [*Theilnehmung*] o «padecer juntos» —o, de modo general, empatía, un «sentir con el otro»— a lo que recurre la atención para hacer de la Revolución un suceso de interés para el alma. Desde este punto de vista el precipitado resultante del experimento es tan solo el reactivo primero, las condiciones iniciales, «que, como hecho, indican una cierta aptitud [*Beschaffenheit*] y una facultad de este género»,[89] una causa. El objeto de estudio [p. 168/432] es ese modo de pensar del espectador y, bien atendido, sugiere al principio la causa común. Como añadido, tenemos una cuestión clara acerca de por qué

gozaría este modo de pensar de la característica de ser un modo mayoritario. ¿A qué lógica responde esa inflamación del ánimo generalizada? Dicho sentimiento de simpatía pesa ahora tanto —para nuestra sorpresa— en la interpretación kantiana que, «cualquier hombre sensato [ante la coyuntura histórica adecuada] nunca se decidiría a repetir un experimento tan costoso [*das Experiment auf solche Kosten* [p. 169/432] *zu machen nie beschließen würde*], aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito»[90]. Cualquier individuo *biempensante,* ante la expectativa de acometer con éxito la empresa, ante la expectativa nada menos que de concluir una revolución que se coronaría en triunfo, extraería sin embargo del sentimiento de los males y los sufrimientos, de las desgracias y miserias que el proceso implicaría, la duda razonable de prometerle a la Historia una repetición. Nunca se decidiría a actuar *de novo*. Y «nunca» es un adverbio temporal muy fuerte*,* tanto como lo puede ser un «siempre». El sentimiento simpático, entusiasta, es *causa de*… Conclusión tanto más sorprendente por cuanto de ser de alguna importancia la Revolución bajo óptica kantiana, de ser un hito determinante en la Historia, lo sería en calidad de necesaria, y entonces, lo mismo nos da que hubiera de arrostrar algunas fatalidades o todas las fatalidades. Y, no obstante, los sufrimientos y las desgracias, lo mismo que los entusiasmos y las simpatías, ejercen de causas en la Historia y retienen la brida del caballo de la ejecución. Hay que explicar

> por qué esa parte del gran teatro de la suprema sabiduría que contiene la finalidad de todo lo anterior —la historia del género humano— representa [en ocasiones] una constante objeción en […] contra [de la asunción de un hilo conductor argumental a los fines todos del *kósmos*], [y] cuya visión nos obliga a apartar los ojos con desagrado.[91]

El «desagrado» es precisamente una remoción estética del ánimo, cercana al dolor, es con toda probabilidad una expectativa aproximada del daño que algo nos puede ocasionar: la sensación del peligro anticipado que la participación afectiva en dicho espectáculo nos regala. Y, con ello, obtenemos una curiosa aproximación al [p. 170/432] problema, y es que, la misma participación afectiva tiene sus costes, tiene su importancia, y retribuye al espectador con entusiasmo o con el gesto airado del disgusto ante el espectáculo horrendo. Una cosa más: ambas mociones del ánimo indican un fin. Tienen un papel en la Historia y su relato. También para la Historia por lo que parece, según Immanuel Kant. Y si pesan así los buenos sentimientos y las buenas voluntades, ¿qué razón encontraremos para la desidia del teórico al no darles su correspondiente peso específico en las reacciones alquímicas ante los demás sucesos sentimentales?

> Cuando volvemos nuestra atención hacia ese espectáculo de las pasiones y advertimos las consecuencias de su violencia, las de la sinrazón que no solo con ellas, sino también, e incluso podríamos decir eminentemente, se encuentra asociada a las buenas intenciones y a los propósitos honrados; si consideráramos entonces a partir de ello el oprobio, el mal y la ruina que han cosechado los más florecientes imperios que el espíritu humano ha podido idear, no podríamos sino dejarnos embargar por el pesar ante la fragilidad de los mismos y, no siendo esta decadencia obra exclusiva de la Naturaleza, sino también de la voluntad del ser humano, [nos dejaríamos llevar entonces] por la aflicción y hallaríamos en nuestro ánimo la sublevación de nuestro buen espíritu [*so können wir mit der Empörung des guten Geistes enden*] —si es que todavía podemos contar con algo así—, cuando nos diéramos de bruces con semejante drama. No se trata desde luego de la mera exageración retórica

> de aquellos resultados, sino de simple y ajustado sumario de las desgracias que han padecido los más regios de entre los pueblos y los estados, y entre las virtudes particulares, las más excelsas. No resulta exagerado, pues, elevarnos a la contemplación del más terrible de los cuadros y, con ello mismo, tampoco lo es descender en el sentimiento a la más profunda y desconsolada de las penas, pena que no compensaría resultado confortador alguno y contra la cual nos podemos afianzar por medio de, o escapar únicamente a través del siguiente pensamiento: así ha sucedido, es el destino, [p. 171/432] no hay nada en ello que podamos cambiar [*es ist ebenso gewesen, ein Schicksal, es ist nicht daran zu ändern*]; y entonces regresamos desde el aburrimiento fruto de aquellas reflexiones sobre el pesar que podría tomar posesión de nosotros, al presente de nuestras metas e intereses, e inmediatamente damos un paso atrás hacia el egotismo, que siempre es una orilla calma… Desde esta disfrutamos de nuestra seguridad de las vistas alejadas de los escombros dispersos, de los resultados de la conflagración. Aunque también es cierto que podríamos considerar la Historia como un ara [*Schlachtbank*]. El ara sobre el que han sido sacrificados la dicha de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos, haciéndosele necesaria con ello al pensamiento la cuestión acerca del para qué, para qué fin último han sido ofrecidos semejantes sacrificios [*wem, welchem Endzwecke diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind*].[92]

Y entonces tan solo participaremos con verdadero interés, y no con el mero interés del curioso, en lo que ella haya de revelarnos.

Así se hace eco Hegel —algunos años después en su rincón académico de Berlín— de la idea que ronda los anteriores pensamientos kantiano-schillerianos. Dado que, los sufrimientos y penalidades, lo mismo que las exaltaciones del ánimo inflamado, cuentan como fines y tendencias de relevancia en el relato del historiador universal aunque en sus composiciones todavía no sepa si apuntan a algún resultado acumulado, y dado que estos, en tanto tenidos como medios y fines pueden explicar el milagro de la transubstanciación exitosa de su anterior naturaleza como causas y efectos a una forma sin duda más grata y amable —y, [p. 172/432] ¡cómo no!, con más fortuna para las crónicas—, sucede entonces que, ante el vivo fresco que representa la historia toda del género humano, traspiés incluidos, se ha de sublevar el espíritu en uno u otro sentido. Elevarse o estrellarse el ánimo. O si no, ambas cosas. No estamos para tibiezas.

La respuesta para Schiller a este requerimiento ya la conocemos. Es una respuesta que está presente como un sobreentendido retórico. En *todos* «se aloja un espíritu lúcido y un corazón sensible que podría tener presente esta elevada obligación».[93] Hay causa y aptitud. Hay finalidad en las partes, «fenómeno por fenómeno», que es el diagnóstico que el historiador prudente puede adelantar de lo visto. ¿Hay una finalidad en el todo? Ahora mismo eso no nos interesa. Se responderá trivialmente si no nos elevamos a vista de pájaro y mostramos nuestro trabajo pautado, caso por caso, de *éxito hermenéutico*. No siempre coinciden las finalidades en no cortarse el paso en sus erráticas direcciones y sentidos, pero la disposición del individuo humano ante sus planes, proyectos y expectativas parecen plato que entra en el menú a degustar por parte del historiador que ejerza ceñudo su labor como profesional. La aflicción es un sentimiento posible con impacto en el Mundo, el entusiasmo no lo es menos. No se trata de mera exageración retórica, arte sospechosa dedicada a la remoción de las pasiones a capricho, sino que es simple sumario ajustado de desgracias y fracasos, lo mismo que de bienandanzas y triunfos. Todos los estados de ánimo, los modos de pensar, caben dentro del ancho seno de la Historia Universal, todos por igual interesan al historiador reflexivo, buen

observador por otro lado. Y la tragedia, la comedia, la poesía épica incluso, figuran por igual en el programa de eventos. Dentro de este fanal maravilloso que arroja luces y sombras contra las paredes de nuestra acogedora morada, como individuos congregados frente al fuego, regresamos desde el aburrimiento fruto de aquellas reflexiones sobre el pesar que se nos podría ocasionar, al presente de nuestras [p. 173/432] metas e intereses, al egotismo, que siempre es una orilla calma. A todos habla por igual la Historia. Para todos tiene la Historia una vía dispersa a la que acercarlo. Dicha vía podría parecer demasiado alejada a lo que quizá fueran nuestros intereses presentes. Pero, de inmediato, encontramos en ella, como de casualidad, un destino que queríamos visitar.

La expectativa del ánimo cansado, como hemos visto, se mueve con marcha predecible a base de tensiones y distensiones del ánimo. Ante el mal futuro vira elásticamente hacia el bien presente, que le señala la seguridad. Se dice el indolente ante la Historia que, solo ha sucedido una vez: ¿qué se dice con lo mismo el que hace profesión de diligencia? Que podríamos hacer algo para que no se repitiera. Este es el movimiento pendular del esperar ya apuntado, y la componenda retórica del espectáculo y el teatro del Mundo se detienen exhaustas. Contemplar es ya una primera acción, y el prever es un tipo de contemplar.

Pero, claro está, del *manual de estilo* del *Herr Professor* Kant, al del augusto *Herr Professor* Hegel, se transcribe con corrección la enseñanza si, y solo si, entre las líneas de uno y otro se dejan pasar las del magisterio de Schiller. Y no por nada la odisea del *Espíritu* hegeliana, la *Fenomenología* [*Phenomenologie*], que es un relato y narración del movimiento lógico de la conciencia [*Geist*, Espíritu] enfrentada a su devenir histórico, busca resolver por la vía del pensamiento y tender puentes a la situación en que quedaban estos asuntos del sufrir y del gozar, del triunfar y del fracasar. Si Hegel se pregunta por un «para qué» [*wem, welchem Endzwecke*], para qué esa técnica operística en el contrapunto, entre la cima de la dicha y la sima de la calamidad, es porque espera que la respuesta le llegue de entre las filas que ocupan las cabezas filosóficas. Tienen que explicarle razonablemente el uso del padecer. En el vasto campo de la Historia se aprende, al fin y al cabo, del sentimiento de los bienes y de los males.

¿Pero cómo se aprende en general? Se cierra y redondea la obra cumbre hegeliana — además de entre los corchetes de [p. 174/432] la entrada a caballo de Napoleón en Jena — justamente con la figura de un anhelo, un deseo y una anticipación que busca de satisfacciones, y que explica en base a las inclinaciones que se alimentan con conveniencia. El deseo satisfecho acumula junto al conocimiento de la expectativa, el de que las circunstancias han concurrido para hacerlo de posible a real. La *historia de la conciencia*, la *Phenomenologie*, las formas y manifestaciones de la voluntad en el Mundo, concluye con el reconocimiento por parte de la conciencia de todo el camino recorrido: así fuimos, y de ahí, así somos. Esto ya es una explicación histórica en toda regla. Aprender, aprender de uno mismo, es una inclinación más, y Hegel no va a encontrar en ningún sitio mejor expresada la idea hasta aquí brevemente anotada que en los siguientes versos de la *Teosofía* de Schiller:

Sin amigos estaba el gran artífice del Mundo/ notaba sus carencias y los espíritus produjo,/ los hizo como

espejos felices de su beatitud;/ la suprema esencia no hallaba otro ser igual,/ del cáliz desbordándose de su reino esencial,/ rezuma para él ahora la espuma de la infinitud.[94] [p. 175/432]

Así redondea el paso del Espíritu por el Mundo, esas líneas cierran la *Phenomenologie.*

No hace mucho traíamos a colación que el conocimiento, la conciencia, debe ahorrársele a aquel al que todavía no le haya llegado el momento en que su ilustración dé alcance a la situación [p. 176/432] en que se encuentra el Mundo.[95] Solo el espíritu lúcido, al que [p. 177/432] este anhelo se le hace de algún modo patente, le es factible «notar sus carencias». Tiene un ansia de compleción y se tiende en pos de su cumplimiento. Se vuelca afuera porque se sabe menesteroso adentro. Gracias a que hemos evolucionado lo suficiente en nuestra propia cultura y encontramos fuera de nosotros una superabundancia de tantos y tantos deseos multiplicados, podemos hacer una aplicación útil en nosotros mismos del descubrimiento que representan esos pueblos congregados a nuestro alrededor en los más variados estados de formación. Son como niños de diferentes edades, colocados muy ordenadamente en torno a un adulto. Y es justamente a través de su ejemplo, convertidos en espejo propio, como uno recuerda qué es aquello que él mismo ha sido antes y de dónde ha partido. Y si no ha iniciado el viaje, le recuerdan que ya es hora de tener voz propia en el mundo adulto, de abandonar la minoría de edad [*Mündigkeit*][96] y saber que, si somos menesterosos, es porque estamos haciendo ya dejación de algunas de entre nuestras elevadas obligaciones. Eso es Ilustración [*Aufklärung*]. Al contemplarse en el espejo, el ojo descubre en el [p. 179/432] rostro el paso del tiempo. Sin espejos, de hecho, no tendríamos conciencia de nuestro avance por las edades de la vida. Es más, uno se conoce y se recuerda solo de esta forma; el adulto toma conciencia de sí por intercesión vicaria del infante, por medición de la distancia que los separa y que coloca a ese nuevo ciudadano del Mundo en perspectiva. *Télos*, *fin*, es recorrido conquistado a «téle» [τῆλε], lejos… El fin es una forma de acercamiento, o de eliminación de la distancia entre los reinos de la necesidad y de la libertad. A la conciencia de la existencia de dicha distancia, en tanto histórica, se le puede llamar *conciencia histórica.* Y parece tener bastante que ver con el ejercicio de la simpatía, de la *philía* [φιλία] o amistad: «Jamás podrá convertirse en mi amigo» aquel con el que se hayan quebrado los lazos del entendimiento, con el que la distancia que nos separa sea insalvable, con el que nunca hayan existido siquiera estos lazos, por supuesto, de lo que yo «tengo y por lo tanto […] puedo valorar».[97] Y, del mismo modo, en el conocimiento de mis motivos, de lo que yo puedo valorar, uno mismo se ofrece como ocasión a esta dialéctica del entendimiento. Se acepta uno mismo o se rechaza y con este movimiento enlaza su fugaz existencia con lo que él mismo fue en tiempos pasados. De ello depende el éxito del primer paso que pide el método analógico: depende de que uno mismo no sea para sí «un ser muy opuesto [*ein sehr entgegengesetzte Wesen*]».[98] No nos extrañe semejante caso. Lo tenemos sentado en primera fila y no cree —como era de esperar— que esto vaya con él. El ganapán, en tanto no sabe querer, no reconocería ni siquiera sus propios motivos, por lo que no hay mayor enemigo para él, para su crecimiento, que él mismo.

Y así, y por concluir esta argumentación, si consideráramos como relevantes los sentimientos a la hora de traernos al [p. 180/432] momento presente, sería la Historia el ara sobre el que han sido ofrecidas como votivas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos, con el fin de responder a esa demanda de justicia que es la pregunta por un «para qué». Es la pregunta que «ata nuestra fugaz existencia a la cadena perenne que une a todos los linajes humanos, para sujetar nuestra volátil existencia».[99] Y la naturaleza de los eslabones es la misma y compartida para el sujeto que usa del método. La pregunta formulada busca una respuesta del tipo de las que satisfacen las demandas de justificación existencial y no se quedan tampoco cortas en cuanto a servir junto a ella una explicación causal: un *qué* y un *cómo*. Es la típica pregunta trascendental, tendida entre los polos del dilema, esto es, una de las preguntas originarias típicas de cada uno de los tres proyectos críticos kantianos. Kant mismo podría reformulárnosla para este nuestro caso. Basta con emplear —nos lo vamos a permitir— en paráfrasis una de esas felices expresiones que menudean en sus textos como joyas esperando ser avistadas entre rocas espinadas, tomada prestada a una de estas aventuras emprendidas en el terreno del descubrimiento de nuevas causas… En concreto, reseñada en la segunda de sus *Críticas*. De manera reveladora, y no es poco,

> un crítico [podría acertar] más de lo que él mismo esperaría, al afirmar que no se erige […] *ningún principio nuevo* […] *sino solo una nueva fórmula*. Pues ¿quién querría introducir un nuevo principio [como si se tratase de inventar algo][…] por vez primera?, como si el mundo hubiese permanecido hasta él ignorante de lo que sea [el sentimiento][…] o hubiera estado sumido en un error a este respecto. Sin embargo, quien sabe lo que significa para el matemático [o para el químico] una *fórmula* [*eine Formel*], la cual determina con entera exactitud y sin equivocarse *todo cuanto se ha de hacer para resolver un problema, no tendrá por algo insignificante y* [p. 181/432] *superfluo una fórmula que haga eso mismo con vistas a cualquier* [sentimiento] […] *en general*.[100]

Y, dicha fórmula —ya lo hemos adelantado— reza algo tal que así en la nueva travesía kantiana por la Historia: los individuos en la Historia, los pueblos humanos esparcidos por el globo, «saben extraer del sentimiento de los males que ellos mismos se infligen, cuando ello se vuelve especialmente pernicioso, un revitalizado impulso para hacerlo mejor en lo sucesivo…».[101] A saber, aprenden de su experiencia mutua.

Dos miembros tiene esta fórmula que se engranan y articulan como posibilidad. Los dos son el motivo teórico en que se concentrarán los próximos apartados. «El sentimiento de los males» y el hecho de que tengan conciencia de que «son ellos mismos los que se los infligen». Porque hasta ahora, con lo que contábamos en la puesta de negro sobre blanco kantiana, era con que, la revolución del ánimo y el tono límpido del corazón sensible iban aparejados a una experiencia bastante privada consistente en el descubrimiento en uno mismo de la obligación de la ley moral. De súbito. La revelación sucedía en un cuarto muy cerrado y necesitado de ventilación con urgencia: el de la propia conciencia. Y lo revelado tenía la forma de un *principio de la acción*, uno abstracto, expresado bajo la cifra exacta de un equilibrio con uno mismo. A eso llamábamos «autosatisfacción» [*Selbstzufriedenheit*]. Ahora, sin embargo, se nos cuenta que hay una presumible relación de uno a uno en la que los individuos aprenden unos de

otros, y que por si fuera poco, aprenden del sentimiento. Y entre el trasiego de todo ello, se vuelven nada menos que «amigos»[102]. [p. 182/432]

En lo que sigue, de las derivaciones de lo que esta fórmula representa se concluirán los avances en la mismísima teoría de la Historia kantiana que practica Friedrich Schiller como mejora de aquella. La teoría de la Historia que este último nos prepara tiene que ver justamente con el valor que se le dé a esa incógnita apuntada que es el sentimiento. Con esa incógnita y con los modos de su comunicación, Schiller no puede arrogarse el descubrimiento del sentir; esto sería absurdo, como si el mundo hubiese permanecido hasta él ignorante de lo que sea el sentimiento. Le va a dar, sin embargo, un mejor asiento teórico. Esto es, se va a preguntar cuál es la naturaleza del mismo, [p. 184/432] porque se trata de una que es problemática al menos en apariencia. A partir de ahí se dirimirá en el siguiente epígrafe, y en ese viaje de dos sentidos que hemos iniciado entre lo que nos quiera contar el profesor Kant y lo que quiera participarnos el que se consideró compañero de viaje suyo, nuestro Schiller, qué sea eso del entusiasmo y por qué ha de pesar algo en todo este batiburrillo de pesos y medidas. Para esto, nada mejor que contar. Y contaremos siguiendo reglas. De un juicio de la cualidad, sobre el qué, transitaremos a uno sobre el cómo. Un juicio de la cantidad. Pues es mérito de Kant el sostener y pelearse con la idea de que es exclusivamente el sentimiento entusiasta el que convoca a las mayorías. El verdadero entusiasmo, es ideal. De no ser así, habría que llevar sobre las espaldas la difícil carga de que, en períodos en que campe el pesimismo, o quiera asomar las orejas la barbarie, se podría concluir de esto que es pesimista o malvada, o ambas cosas, la naturaleza del ser humano. Hay una mezcla de bien y de mal en nosotros. Vetas rectas y torcidas en nuestro fuste. Para Kant, no obstante, *post hoc, ergo propter hoc*… «después de esto, por lo tanto, a consecuencia de esto». Siendo esta una falacia que, ahora mismo, sin reglas explícitas que expliquen semejante brote entusiasta, comete el profesor Kant con nosotros aunque sea por una buena causa.

Pero hay, de hecho, un número superior de entusiastas que de agoreros. Felizmente. El siguiente capítulo entrará en las complejidades de esta ecuación —ya para entonces, prometemos, muchísimo más despejada—. Se tratará allí de cómo las reglas bajo las que es posible explicar la inflamación del ánimo por vía de una influencia, tienen de espejo ustorio la naturaleza y carácter del principio o del fin que rige la existencia del objeto y ante el que se despierta el sentimiento subjetivo. Es decir, que la objetividad de la regla que nos permite pesar adecuadamente las importancias relativas de los que son sentimientos subjetivos, las actitudes, dependen pues de que estos respondan con regularidad a un principio determinado —de alguna manera— por [p. 185/432] el propio objeto del entusiasmo, y no más bien a otros objetos, que no despiertan el ánimo a tales exuberancias del sentimiento. ¿Por qué nos entusiasmamos ante unas cosas y no ante otras? Es la Revolución la que despierta el ánimo de esa manera elevada, no cualquier otra cosa. ¿Qué representa objetivamente pues la Revolución?

La solución a este problema pasa por renovar los lazos interpretativos respecto de la importancia del ejemplo y de la ejemplaridad en Kant, a través de los decisivos aportes de Schiller. [p. 186/432]

[1] Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 30.
[2] *Ibid.*
[3] Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 751.
[4] *Ibid.,* p. 756.
[5] Kant, I., *KrV* A836-B864. El subrayado es mío. Para una perspectiva de *lo dado*, de lo gratuito, de lo casual en cuanto a orden, hay que tener bien presente que por «histórico» se tiene aquí un concepto de muy poco rendimiento epistemológico. El mínimo: *hay* una experiencia para un sujeto. Schiller no rechaza por ello el análisis kantiano. Más bien lo abraza. Para él eso solo es el principio. El comienzo del trayecto que lleva de historia a Historia pero como sumatorio de sentidos, como complementariedad, no como negación o suplantación. *Vid.* Seifert, A., *Cognitio historica*, Berlín, Duncker und Humblot, 1976; Riedel, M., «Historie oder Geschichte? Sprachkritik und Begriffsbildung in Kants Theorie der historischen Erkenntnis», en Mittelstraß, J. y Riedel, M. (eds.), *Vernünftiger Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie,* Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1978, pp. 251-268; Brandt, R., «Quem facta non ducunt, trahunt», en Klaus-Michael, K. (ed.), *Der Vernunft-Frieden. Kants Entwurf im Widerstreit,* Wurzburgo, Königshausen y Neumann, 1996, pp. 61-86; Koslowski, P. (ed.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism*, Berlín-Heidelberg-Nueva York, Springer, 2005. La grandeza del análisis de Schiller va a estar en lo arriesgado de su estrategia final. En materia de historia —y, por tanto, como adelanto de la magna Historia— la secuencia que forman los acontecimientos y su impronta experiencial subjetiva en los individuos sirve y ha de servir —como necesidad *prosilogística*, sí— como fundamento al argumento de la *causalidad*. Es suficiente para sostener una cadena causal de acontecimientos, desde luego. Y, sin embargo, no es bastante para fundar una ciencia. Por otra parte, cualquier ciencia histórica debe incluir esta causalidad lata y avanzar en pos de una más elaborada, que será la que funde propiamente una *explicación histórica*. Una serie nunca es explicación suficiente de nada, pero debe incluirse dentro de la mejor conjetura posible.
[6] Dos tipos antropológicos muy distintos —aunque propios de la época— son el del «erudito» [*Gelehrte*] y el «coleccionista» [*Sammler*]. El *connoiseur* y el fundador de gabinetes naturalistas. El ganapán [*Brotgelehrte*] quizá se define únicamente porque ha hecho de esto el motivo de su vida. Pueden parecer dos versiones poco distanciadas del mismo tipo humano, pero no hay que bajar la guardia ante su característica definitoria. Ambas han hecho de su ocupación «la exposición de los tesoros que han acumulado» (Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 750), pero la actitud ante los mismos es distinta. Son acumuladores de información, de posesiones [*Besitz*], y se definen en general por esta actividad. Apilar cosas. Ahora bien, dicho esto, hay que tener en cuenta si dicha actividad tiende a algún fin. Solo en principio la naturaleza de lo acumulado, pensamientos u objetos, en apariencia separaría sus semblanzas. No obstante, donde el primero ve en cada nuevo paso de la labor un estadio de equilibrio y ganancia, de deleite, el segundo ansía no tanto la continuidad sino la completud de lo acumulado. Y para nuestro caso, «la Historia Universal depende de la riqueza o pobreza de sus fuentes» (Ibid., p. 763). Esto es, en el coleccionista, a lo que tiende el ánimo como objeto de su anhelo es al principio de clausura de la colección. Lo que busca es tener el conjunto completo. Tiene por objeto un principio formal, una característica del conjunto formal como constitutiva, como atributo del mismo conjunto. Algo absurdo que le reporta un carácter formal. Él mismo es un carácter abstracto. El erudito, sin embargo, se dedica en cuerpo y alma a cada fragmento cosechado —o recibido— y, no siéndole ajena el ansia de acabamiento de los conocimientos, la sabe quizás espuria e inalcanzable. Así de grande es el mundo de la experiencia y el conocimiento. En todo caso, el principio de su colección no es externo —formal, extensivo— sino interno —semántico, intensivo—. Tiene más de fetiche que el anterior ¿Es el ganapán más coleccionista que erudito, visto el objeto de sus temores, a saber, que rompan la compleción de su conjunto de experiencias? *Vid.* Van Rees, K., «The eighteenth-century literary field in Western Europe: The interdependence of material and symbolic production and consumption», en *Poetics,* vol. 28, n.os 5-6, 2000, pp. 331-348; May, R., «Tomorrow's taxonomy: collecting new species in the field will remain the rate-limiting step», en *Philosophical Transactions,* vol. 359, n.º1444, 2004, pp. 733-734; Wilson, E.O., «Taxonomy as a fundamental discipline», en *Philosophical Transactions,* vol. 359, n.º 1444, 2004, p. 739. ¿Qué desea el coleccionista que es el ganapán? Un conjunto por siempre cerrado para un dominio de elementos que, por definición, nunca puede estarlo: busca un valor estable de verdad sobre el cómputo de experiencia que deba venir, cosa imposible (*vid.* Wang, X., «Taxonomy, truth-value gaps and incommensurability: a reconstruction of Kuhn's taxonomic interpretation of incommensurability», en *Studies in History and Philosophy of Science,* vol. 33, n.º 3, 2002, pp. 465-486). Para nuestro caso, un problema añadido viene a desbaratar los planes que teníamos de reposar en esta separación, y es que la naturaleza de los bienes recolectados influye: son las posesiones del género humano [*Menschengeschlecht*] parte de un conjunto

universal en su clasificación y, a la vez, particulares. En su carácter existencial y particular forman un canon o clausura con ello, pero se proyectan universalmente. Vid. Lübbe, H., «Der Fortschritt und das Museum», en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, vol. 1, 1983, pp. 39-57; Hein, H., «Institutional Blessing: Museum as Canon-Maker», en *The Monist*, vol. 76, n. 4, 1993, pp. 556-573; Schwanitz, D., «Das Kleid der Ehre hängt im Museum», en *Ethik und Sozislwissenschaften,* vol. 10, n. 3, 1999, p. 372; Grasskamp, W., «Die Welt als Museum? Nachruf auf eine Metapher», en *Merkur,* vol. 63, n. 11, 2009, pp. 1003-1012.

7 Labio, C., *Origins and the Enlightenment. Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant*, Nueva York, Cornell University Press, 2004, p. 68.

8 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 767.

9 Kant, I., *KrV* A86-B119.

10 *Ibid.,* A835-863.

11 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 759.

12 *Ibid.,* p. 762.

13 Kant, I., «Idee zu einer…», Ak. VIII, p. 17.

14 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 764.

15 *Ibid.,* p. 763.

16 *Ibid.,* ¿Qué es una fuente para la imaginación? La diferencia entre *fuentes primarias* y *fuentes secundarias* es clave en este punto. Es clave a partir de la idea general que se suele tener de ambas. Donde las primeras representarían —o estarían existencialmente *en el lugar de*— los hechos, como informes contemporáneos, objetos o pruebas escritas y documentos, que dan fe de la experiencia directa tenida por alguien presente a los eventos relatados, las secundarias son interpretaciones de las anteriores, y su contemporaneidad es más que irrelevante, pues el índice temporal —la distancia al acontecimiento— se encuentra en propiedad de la primaria. A no ser, claro está, que la propia *fuente secundaria* se vuelva objeto de la investigación histórica, en cuyo caso pasaría a ser considerada primaria. Cuestiones de metacrítica. La existencia de huecos [*Lücken*] la convierte ya de por sí no solo en una diferencia narrativa sino también ontológica. Otra cosa es que la presunción de que esos huecos estarían «llenos» es un favor hecho a la ilusión de la continuidad que la imaginación establece, y en la cual reina la *ley de la causalidad*. Que la explicación de los hechos haya de ser causal tiene a su principal valedor en esta línea de pensamiento. La existencia de espacios en blanco en la cadena de los hechos podrá ser maquillada por medio de la narración causal y la explicación conveniente, pero la falta misma del documento ya es, a buen seguro, elocuente. No existe esa linealidad ideal. Y esto es esencial para la labor historiográfica, que con esa clase de explicación se halla huérfana de herramientas de trabajo. En una tarea que tiene por orgullo y dignidad el remontarse desde el documento, la fuente, el hecho, hasta la conclusión, la falta de dicha fuente es en sí misma una conclusión y no solo una invitación a seguir investigando (*vid.* Milligan, J., «The treatment of an historical source», en *History and Theory*, vol. 18, pp. 177-196). El producto final sería este material procesado por la institución histórica. Schiller comprende a la perfección la necesidad de la cadena causal que nos liga a los sucesos y acontecimientos que han gozado de la existencia. Es una cadena por la cual se nos transmite —o sin la cual es imposible que se nos transmita— la tensión de lo hecho y acaecido, pero «de la suma completa de esos acontecimientos ha de destacar el historiador universal aquellos que han ejercido [o ejerzan] una influencia [*ein Einfluß gehabt haben*][…] en la configuración actual del mundo» (Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», p. 762). Y algunos de estos sucesos que no han tenido lugar, han tenido efecto e influencia. Porque Mundo y mundo son dos conjuntos de hechos distintos. «La evidencia fundamental para los historiadores viene bajo la forma de la palabra escrita, la monografía, el periódico, el libro […] pero se han de recordar los modos en que la historia no necesita quedar constreñida dentro de los límites de la escritura, y [también es preciso recordar] las consecuencias que de esto se siguen» (Day, M., *The Philosophy of History. An Introduction,* Londres-Nueva York, Continuum, 2008, pp. 12-14), porque cuando las fuentes se tratan en su expresividad y no su descriptividad, «donde hallamos un testimonio que no es verdadero [no se concluye necesariamente] que carezca de valor […] Puede servir de mucho una fuente que no contenga sino falsedades» (*Ibid.,* p. 19). Esto es, hay inferencias a partir de documentos que se sabe que son falsos. La *verdad* que Schiller pretende preservar es una bien peculiar. Depende de lo que ha tenido influencia, que es para él efecto ampliado. Es un éxito ligar pasado y presente. También las falsedades pasadas y presentes tienen algo que decir en esta historia. Es el signo de la riqueza de la imaginación. No menos útil puede ser el silencio testimonial [*testimonial silence*], una clase de ausencia o hueco en el documento que es la fuente: «Escuchar los silencios de un testimonio oral, [por ejemplo] preguntando por qué la cuestión ha sido eludida (y siendo potencialmente «la evidencia de una cicatriz»)» (*Ibid.*) permite por igual señalar una influencia por su mera ausencia. El indolente, el ganapán, son elocuentes en su morosidad. *Vid.* Coady, C.A.J., *Testimony: A Philosophical Study*, Oxford, Clarendon Press, 1992; Brandom,

R.B., *Making it Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*, Harvard, Harvard University Press, 1994; Tversky, B., «Narratives of space, time, and life», en *Mind&Language*, vol. 19, n. 4, pp. 380-392.
17 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 749.
18 *Ibid.*
19 *Ibid.,* p. 753.
20 *Ibid.,* p. 766.
21 *Ibid.,* p. 767.
22 *Ibid.,* p. 755.
23 *Ibid.,* p. 756. Se trata de una ampliación del campo de acción de la libertad nada despreciable. El ser humano se arriesga y, porfiando contra el medio que le es adverso, consigue arrebatarle con su esfuerzo y su genio aquello que desea. La materia de su voluntad es la recompensa que le sustrae al duro mineral del mundo empleando las herramientas de que este mismo lo provee: con necesidad vence a la necesidad. Razón, esfuerzo, no son atributos alienígenas extraterrestres. Son dos clases de necesidad natural. La primera da comienzo a la especie humana. Así, el individuo no puede obtener lo que su deseo le dicta con otros medios. Ha de pasar por lo terreno y cumplir aquí parte de sus leyes, las del fenómeno. El vecino ladino, competidor, no es sino otro infusorio de la Naturaleza en sus múltiples formas bajo este horizonte de perspectiva. Las primeras leyes todavía son leyes para la defensa, las leyes con que ha recuperado el sueño, por ahora. Y lo recupera solo por el momento, haciendo suya la necesidad como amenaza de retribución —que toda acción en su contra, tendrá una reacción proporcional y de signo contrario—. Una *Realpolitik* primitiva de choques mecánicos entre deseos incompatibles. Hay, no obstante, otra clase de legislación, una legislación que tiene por meta y contenido el derecho valioso —aún inapreciable en tantas partes donde el bárbaro moderno se aplica en sus faenas cotidianas de manutención— que instila en todo individuo el deseo privado y secreto de elegir su propio deber y ahormarse a él. Porque hasta el momento, la primera legislación —la más evidente en un primer pensamiento de orden— es una basada en los hechos que conducen [*ducunt*] y los hechos que arrastran [*trahunt*]. Una legislación consistente en obstáculos y recompensas a las inclinaciones básicas. Pensaba Licurgo, por ejemplo, que «en lo que a la persecución de fines políticos se refiere, la moralidad era un escrúpulo» y un lujo y abundancia de lo superficial [*eine Üppigkeit*, opulencia, abundancia] (Schiller, F., «Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon», en *SW*, IV, p. 810). «Si lanzamos una sola mirada fugaz a su legislación […] de entre todas las instituciones semejantes que en la Antigüedad podemos hallar, es sin duda la más completa», la más perfecta (*Ibid.,* p. 813). ¿Pero completa en cuanto a qué? Completa como un mecano o un artefacto de relojería. Es perfecta en sí misma [*ist sie unstreitig die vollendetste*], si exceptuamos la ley mosaica (*Ibid.*) que estaría cortada por el mismo patrón. Como para el caso de la primera sociedad, la primera solución ante el primer problema. El problema de la ley de la jungla. Para ese fin, no podía haber elegido Licurgo mejores medios, nos dice Schiller: «Un Estado que, aislado de los restantes, se baste a sí mismo y sea capaz de sostenerse por su esfuerzo interno, como si de una fuerza viva se tratase» (*Ibid.*), una *entelechéia*, sostenida cristalina en su eternidad. ¿Y cómo acometió semejante proyecto? «Licurgo era bien consciente de que no estaba todo hecho con crear leyes para sus conciudadanos, sino que había de crear ciudadanos para sus leyes [*er mußte auch Bürger für diese Gesetzte erschaffen*]. Su constitución tenía que tener asegurada la eternidad [o inmortalidad] en el ánimo de los espartanos, y para ello debía dar muerte en estos a su receptividad hacia cualquier otra impresión ajena a aquella» (*Ibid.,* p. 809). Cada ciudadano tiene una misión y fin no redundante dentro del Estado. Son piezas que no se cortan el paso en su movimiento dentro de la esfera horológica. Pero esto no deja de ser un caso ampliado del que hemos abierto contra el académico a sueldo, el ganapán, y el coleccionista, pues «no podemos estar mucho tiempo en la duda acerca de cómo habría de ser juzgado el Estado de Licurgo. Una única virtud era ejercida en Esparta con postergación de todas las restantes, y esta virtud era el amor a la patria [*Vaterlandsliebe*]. En aras de este instinto artificial [*diesem künstlichen Triebe*] eran sacrificados los sentimientos más naturales y más bellos de la humanidad» (*Ibid.,* p. 815), en aras de lo formal, de lo abstracto, pues abstracto era el sostenimiento de la unidad del conjunto del Estado por su mero sostenimiento. Su prolongación en el tiempo por la mera prolongación. Esto es determinar el objeto desde el afuera, desde las circunstancias externas.
24 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 764.
25 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 80.
26 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 764.
27 Kant. I. «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 3.
28 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 88.
29 La Razón, en su uso práctico, en ocasiones puede proporcionarse en los motivos y fines de su obrar. Puede gestar y confeccionar motivos, como estados mentales que la impulsan a la acción. ¿Y cuál es el mejor motivo para obrar? En este caso, bajo la sombra de una geometría de las posibilidades de la Razón, será aquel que

consiga cuadrar la autonomía del individuo que tiene el motivo y, de darse el caso, la autonomía irrenunciable del vecino posible. La libertad de ambos. El mejor motivo para obrar siempre será moral. La llamada *Analytik der reinen praktischen Vernunft* [Analítica de la razón pura práctica] (Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 19 y ss.) tiene como objetivo determinar este contenido, los rasgos definitorios de qué es *lo bueno en sí*, cosa que será, sin dudarlo, el fin necesario más elevado para una voluntad [*der notwendige höchste Zweck eines Willens*] (*Ibid.,* p. 115), la *virtud* y, aparte, la misión de elucidar la relación necesaria entre el mismo como motivo y el obrar moral. ¿Qué características tiene «lo bueno en sí»? «Las proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad […] son leyes prácticas [y no solo máximas prudentes] si la condición es reconocida como objetiva, es decir, válida [y deseable por sí misma] para la voluntad de todo ser racional» (*Ibid.*). Es algo bueno para la universalidad del género humano. La *materia de la voluntad*, su objeto, en principio es empírico. Su determinación es empírica. Pero de ser esto así «el fundamento determinante, su regla, también estaría sujeta a una condición empírica, [con lo que] […] no sería una ley práctica», pues ¿cómo iba a ser universalizable el contenido de una voluntad particular? (*Ibid.,* p. 27). Lo que necesitamos es el *principio de la voluntad*, no nos interesa su materia: «Un ser racional […] debe admitir entonces que solo la mera forma de estos principios, según la cual se hagan apropiados para una legislación universal, es la estrategia que por sí sola los hace ley» (*Ibid.*). Esto es, lo que se puede deducir como mucho es la *forma de una legislación universal*, no su contenido, y por tanto, no su predicción concreta. Eso sí, el resultado será la materia de una voluntad pura. No tenemos el retrato robot de lo que se va a desear —¿cómo ibamos a saber cuándo sucede?—. Eso sí, tenemos preparado un pie de rey con la medida de lo bueno-racional, el contenido de la ley, de manera que estamos prestos a medir cualquier acontecimiento cuando este se presente. Únicamente habrá que esperar. *Vid.* Heidemann, I., «Prinzip und Wirklichkeit in der kantischen Ethik», en *Kant-Studien,* vol. 57, 1966, pp. 230-250; Düssing, K., «Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie», en *Kant-Studien,* vol. 62, 1971, pp. 5-42; Benton, R.J., «Kant»s Categories of Practical Reason as such», en *Kant-Studien,* vol. 71, 1980, pp. 181-201; Heidemann, I., «Das Ideal des höchsten Gutes. Eine Interpretation des zweiten Abschnittes im "Kanon der reinen Vernunft"», en Heidemann, I. y Ritzel, W. (eds.), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781*, Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1981, pp. 233-305; Bobzien, S., «Die Kategorien der Freiheit bei Kant», en Oberer, H. y Seel, G. (eds.), *Kant. Analysen, Probleme, Kritik,* Wurzburgo, Königshausen y Neumann, 1988, pp. 193-220; Allison, H., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990; Schweiger, C., *Kategorische und andere Imperative zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart/Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1999.

30 Kant, I., «Prolegomena zu einer jeden…», en Ak. IV, p. 274.

31 Kant, I., «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», en Ak. IV, p. 391.

32 Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 163.

33 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 764.

34 Kant, I., «Aus dem Nachlaß. Phase η. ca. 1764-1768. Reflexión 6581», en Ak. XIX, p. 93. El subrayado es mío.

35 Kant, I., *KrV* A806-B834. El subrayado es mío.

36 *Ibid*. El subrayado es mío. Varias son las cuestiones que requieren de aclaración en la, en apariencia, sencilla argumentación kantiana sobre el uso y disfrute de una historia filosófica genuina para la cabeza filosófica y su relación con el individuo particular en la Historia y bajo la lupa de la moral. La cuestión fundamental vertebradora para nosotros debe desembocar en una solución respecto de la naturaleza del vínculo existente entre *juicio moral* y *juicio histórico.* ¿Es uno necesario? Esto es, si es la Historia, la historia de la virtud. Porque en caso de serlo, solo se juzga bien en Historia si se juzga desde principios de lo moral. Hasta aquí nada nuevo y tenemos una respuesta clara y concisa por parte de Kant que ya nos ha llevado desentrañar alguna que otra página. La duda surge cuando nos ponemos en el aprieto de pensar seriamente la relación posible entre la subjetividad de un juicio y su peso en cuanto a universalidad. Porque es a los individuos a los que habla la Historia, y de individuos sobre lo que la Historia habla. Discutamos primero de contenidos. La Analítica de lo bueno ha puesto negro sobre blanco la precisión kantiana: Solo «las leyes prácticas son condición necesaria reconocida como objetiva, es decir, válida para determinar la voluntad [particular] de todo ser racional […] si la condición es estimada por el sujeto como válida solo para la suya propia, son subjetivos o máximas», y de ser así, no da una máxima para soportar sobre sus hombros el peso del razonar moral, que exige universalidad (Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 19). Pudiendo elegir, si la Razón pura, no subjetiva, puede elaborar leyes, se elegirán estas como fundamento de la moral evidentemente antes que las leyes subjetivas. El análisis de la moral se nos promete entonces como uno en el que se nos revela *lo bueno en sí.* En exclusiva. O al menos esto es lo que aquí se nos vende, pues Kant también piensa que hay fines a los que el individuo tiende y que juegan aparte de lo moral. Fines que no son morales ni inmorales y que podemos abrazar como nuestro deber: «Cuando el tema a tratar es la

felicidad, de la cual debo convencerme de que es una de entre mis obligaciones en lo que a fines se refiere, no debo tener en menos tampoco la del resto del género humano, cuyos fines (permitidos) [*erlaubten*][susceptibles de universalización] he de hacer con ello también un asunto propio» (*vid.* Kant, I., «Metaphysik der Sitten», en Ak. VI, p. 388). Fines que son eminentemente subjetivos, pero que pueden ser universalizados sin afectar negativa ni positivamente al vecino. Son fines que tienen que ver con las aspiraciones y deseos personales del individuo, pero que no interfieren en los planes que se plantean otros compañeros de viaje. No hay injerencia. Y, en este caso, si hay fines a-morales y a pesar de ello racionales, buenos, entonces la prueba de que era la extensión universal de la validez no es exclusiva de los fines que la virtud sugiere. «La bonanza, la plenitud de las propias fuerzas, la salud, la bienandanza de uno en general, […] pueden asimismo, por lo que parece, ser vistas como fines que el deber dicta [*als Zwecke angesehen werden, die zugleich Pflicht sind*]» (*Ibid.*). Y si la prueba de la extensión no es privativa del comportamiento heroico y virtuoso, si puede ser aplicada a otras ansias y deseos que por su naturaleza empírica le son hasta cierto punto opuestos [*die jenem Einflusse entgegen stehen*], a la felicidad incontestada por otros, entonces Kant puede, si lo desea, distinguir entre «fines verdaderamente buenos» y «buenos» —del mismo modo y manera que para él hay «entusiasmo» y «verdadero entusiasmo»— aunque la distinción será artificiosa. Puede hacerlo si quiere, pero no puede hacer de los primeros el tema en exclusiva de la Historia, pues hemos descoyuntado el deber de la virtud y hemos establecido un apego del primero con ciertas derivaciones hacia la felicidad.

37 Kant, I., *KrV* A806-B834.

38 *Ibid.* A807-B835 y A808-B836.

39 *Ibid.* A806-B834.

40 *Ibid.*

41 *Ibid.* A805-B833.

42 Esta clase de razonamiento —si no entendemos por «silogismo» un sentido tan restrictivo en cuanto a lógica formal— sería una forma general de cálculo prudente en el terreno de la práctica, una que actúa en principio sin sojuzgar la naturaleza y contenido de las razones, si, por ejemplo, estas son o no morales. Así, la *ley moral* puede entenderse como un caso restringido de *ley práctica*. A veces, sin embargo, «dado que el deseo de felicidad [o bienestar] es universal y, por ello, también lo será la máxima mediante la cual cada uno determina la suya propia, será esta el fundamento determinado de su voluntad», y quizá por eso, confundiendo las cosas un poco y ejecutando un giro irónico para extender la validez del juicio, «haya podido ocurrírsele a hombres por lo demás sensatos [*es verständigen Männer habe in den Sinn kommen können*] declarar esta máxima una *ley práctica* universal» (Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 28). «La regla práctica es siempre producto de la Razón porque prescribe la acción como medio para el efecto considerado como intención» (*Ibid.,* p. 20).

43 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 764.

44 Y no por nada se considera en dichos ámbitos de la experiencia que, para la relación entre la ley de la naturaleza y el saber, el éxito estriba en el empleo afortunado del artilugio teórico de la categoría de la causalidad [*Kausalität*], como estructura de necesidad trascendental y garante del conocimiento teórico, y, para la derivación que es el conocimiento práctico, la solución trascendental que salva el abismo entre aspiración y logro, de lo práctico a la ley moral, es el concepto de *deber* [*Pflicht*]. Este último también puede entenderse como una cierta clase de necesidad autoimpuesta bajo el sello de la obligación. Si bien «para un ser en el cual el fundamento que determina su voluntad no es tan solo la Razón, la regla [solo funciona] como un imperativo [*Imperativ*][…], una regla que se caracteriza por un deber que expresa la coacción objetiva a la acción, [significa que] si la Razón determinase por completo a la voluntad, la acción ocurriría sin demora [*unausbleiblich*]» (Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 20). Cuando percibo así una acción, «en el tiempo que pongo en la base del fenómeno como intuición interna, me represento necesariamente una unidad sintética de lo diverso sin la cual habría sido imposible que se diera dicha relación como determinada [*bestimmte*][…] Ahora bien, si hago abstracción de la forma constante de *mi* intuición, es decir, del tiempo», de la repetición temporal que relaciona una y otra vez mi persona con el acontecimiento, del redoble continuo del entusiasmo, «esa unidad sintética constituye, en cuanto condición *a priori* […] la categoría de causa» (Kant, I., *KrV* B162-163). Y así, deber y causa son homónimas, siendo el deber —como en alguna ocasión ha comentado Schopenhauer— una causalidad vista desde dentro.

45 Kant, I., «Träume eines Geistersehers…», en Ak. II, pp. 349-350. El subrayado es mío.

46 Aramayo, R.R., *Crítica de la razón ucrónica*… p. 29.

47 Nota de Kant a «Logik», en Ak. IX, p. 67.

48 Aramayo, R.R., *op. cit.* pp. 39-40. El subrayado es mío.

49 *Ibid.,* pp. 26-27.

50 Nota de Kant a Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 92.

51 La filiación kantiana con el filosofar estoico debería saltar de inmediato como una primera y plausible relación de ideas. No por nada, la moral kantiana es caracterizada por su rigorismo, respeto a la ley y templanza de ánimo ante cualesquiera circunstancias que, en el pequeño esquife en que navegamos en esta vida terrena, amenacen con no solo volcarlo o hundirlo, poniéndole un punto y final a nuestra breve travesía, sino peor aún, que aceche en ese mar traidor de la casualidad la posibilidad de que en la empresa perdamos nuestra dignidad como personas, nuestro respeto por nosotros mismos. Kant podría estar de acuerdo con esto, pero es ilustrativo ver cuál es el tratamiento que él mismo da a la doctrina estoica dentro del canon moral que representa la *Kritik der praktischen Vernunft*: «No solo hay novelistas y educadores sentimentales (por mucho celo con que combatan la sensiblería), sino incluso filósofos, de hecho hasta los más estrictos de entre estos últimos, los estoicos, que han introducido el *fanatismo moral* en lugar de la sobria aunque sabia disciplina sobre las costumbres, *si bien el fanatismo de estos era más heroico, siendo el de los primeros más desabrido y melifluo*» (Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 86. El subrayado es mío). Frente al fanatismo moral, la sana disciplina sobre las costumbres [*nüchterne und weise Disziplin der Sitten*]. Ni siquiera con el rigorismo más heroico de los estoicos se identifica Kant. ¿Y cuál sería la diferencia? «El fanatismo, en el sentido más común del término, consiste en la transgresión según principios de los límites de la Razón humana. Cuando es moral, este consiste en transgredir los límites que la Razón pura en su uso práctico pone a la Humanidad […] esto es, impedirles poner el fundamento determinante subjetivo de cualquier acción conforme al deber en cualquier otra cosa que no sea la ley misma […] imponiendo por tanto el pensamiento del deber como principio de vida [*Lebensprinzip*] supremo» (*Ibid.*). Es decir, el límite que marca Kant entre fanatismo moral y disciplina de las costumbres es el mismo, análogo, al que la crítica del uso especulativo de la Razón había establecido para esta. Lo acusa de vacuidad. El fanático aquí es el dogmático allá, con la salvedad de que, donde aquel cometía sus transgresiones sobre los objetos que (des)conocía, al atropellarlos, este, el fanático, hace lo mismo pero con los sujetos. Incluso consigo mismo. No por nada, «fanatismo» [*Schwärmerei*], es exactamente el mismo término que Kant emplea en la parte teórica de su trabajo (*vid.* nota de Kant, I., «Was heißt: Sich im Denken…», en Ak. VIII, p. 147). ¿Dónde queda entonces la acusación tan popular contra Kant que lo tacha de formalista? El formalista, el vacuo, es el fanático, el dogmático, como lo es el coleccionista y el ganapán, que «hacen del pensamiento del deber el móvil [por el móvil], […] su principio supremo de vida» (Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 86). Quizá lo que podría admirar Kant de los estoicos es su capacidad de *autoanulación*, de sobreponerse a los instintos inmorales, siempre que esta se limitara a aquellos impulsos no conforme a la disciplina y no deviniera supererogación que pasa por encima del individuo entero y sus necesidades. *Vid.* Engstrom, S. y Whiting, J. (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1996; Nussbaum, M.C., «Kant and Stoic Cosmopolitanism», en *The Journal of Political Philosophy*, vol. 5, n. 1, 1997, pp. 1-25.

52 La escuela estoica es fundada en torno al 300 a.C. por Zenón de Citio (333-264 a.C.). Crisipo de Solos (aprox. 280-205 a.C.) corresponde a la tercera generación, siendo el heredero de Cleantes de Asos (330-232 a.C.). Crisipo dirige la línea de pensamiento de la *Stoa* desde el 230 a.C. Las noticias de sus escritos nos han llegado principalmente a través de fuentes secundarias, como suele suceder. En cuanto a recursos, los testimonios de Diógenes Laercio suelen ser los primeros a los que se echa mano, pero son las más de las veces mera anécdota sobre quién se pelea con quién y por qué, y cómo el filósofo en cuestión acaba muerto en risibles circunstancias (*vid.* Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, introducción, traducción y notas de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2007). Respecto de Crisipo, más de fiar es el testimonio de Marco Tulio Cicerón en sus *Tusculanae disputationes* (Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, introducción, traducción y notas de Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 2005, pp. 340 y ss.).

53 El filósofo griego Epicteto [Ἐπίκτητος] (50-138 d.C.) es uno de los últimos representantes del conocido como *estoicismo tardío.* Aunque no llegó a dejar como tal una obra escrita, fruto de la labor editora de sus discípulos directos nos han llegado retazos de su sabiduría. De entre estos, el que resulta esencial es el compendio llamado Ἐγχειρίδιον [*Manual*, según la traducción y convención más común]. El *Manual*, según nos internamos en la jungla de sus páginas, plena de fragmentos y aforismos, contiene la mayor parte de la doctrina estoica que nos es conocida (*vid.* Epicteto, *Enchiridion*, estudio introductorio, traducción y notas de José Manuel García de la Mora, Madrid, Anthropos, 1991).

54 La lista de las permutas parece francamente mejorable en cuanto a variedades emotivas y, desde luego, en cuanto al carácter cognitivo exacto de estas relaciones entre sentimiento y anticipación de la experiencia, pero «uno no tiene la necesidad de recurrir a la notoria vaguedad del término "cognición" [tanto] para probar este punto [como para levantar una objeción en su contra]. A lo que [Crisipo] apela es más bien a la complejidad de la razón práctica en muchos de los casos más reales, aquellos donde la acción que se da está reposada, de la misma forma que lo está la emoción que la acompaña. El *silogismo patético* [de Crisipo] es una propuesta general

esquematizada, con ánimo de captar las causas-creencias más destacadas respecto de las instancias más típicas de emoción; no se pretende desde luego que ninguna generalización tenga la propiedad de hacerse con toda creencia que, llegado el caso, pueda ser operativa» (Graver, M.R., *Stoicism and Emotion*, Chicago, University of Chicago Press, 2008, p. 80). La importancia de la panorámica sinóptica está en ofrecer una doble seguridad: Primero, que hay un número finito de emociones aunque un catálogo exhaustivo de las mismas sea solo el sueño del coleccionista, pues —y esto lo otorga el segundo principio aparente— también hay una relación general o estructura que facilita unas posibilidades de articulación sobre otras. El silogismo patético [*pathetic syllogism*] hace entrar en juego como razón sujeta a crítica la emoción determinada. Es decir, puesto que no todas las combinaciones de expectativa-distancia temporal-emoción son posibles, su número está limitado y siempre será un conjunto menor a aquel que permitiría una asociación completamente libre, cosa que como sabemos, es garantía de una forma de locura. *Vid.* Annas, J., *Hellenistic Philosophy of the Mind*, Berkeley, University of California Press, 1992; Nussbaum, M.C., «Emotions as Judgment of Values», en *Yale Journal of Criticism*, vol.5, n.2, primavera de 1992, pp. 201-212; Nussbaum, M.C. y Brunschwig, J., *Passions and Perception: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1993; Nussbaum, M.C., *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
55 Kant, I., *KrV* A806-B834.
56 La etimología de la palabra que aquí traducimos por «felicidad» [*Glückseligkeit*] aporta una línea de acción de sus sentidos aledaños que no deja de ser iluminadora y ganancia posible para nuestra argumentación. Dentro de esas relaciones peculiares que puede uno establecer con su entorno, dentro de esa ocasión para el cielo en la Tierra que sería el repique continuo de nuestra dicha ante el acaecimiento una y otra vez de la circunstancia feliz que es el bien supremo, hay un reparto, una distribución proporcional —que se puede calcular y esperar— de lo que a cada uno le puede tocar en suerte. Y de suerte [*Glück*] va la cosa. Ya se nos han aparecido los términos kantianos *Wohlbefinden* [bienestar], encontrarse ahíto o satisfecho, o tener suficiente [del latín *satis*] (Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 86); ha aparecido también su análogo, *Wohlhabenheit* [contención, satisfacción] que puede intercambiarse con el anterior concepto (Kant, I., «Metaphysik der Sitten», en Ak. VI, p. 388). «Felicidad» [del latín *felicitas*], proviene de *felix*, que viene a significar fértil o fecundo. Esto es, ahíto, satisfecho, pleno en sus posibilidades. Felicidad podría ser entonces la suerte que hace que la fortuna tenga reservado para nosotros un reparto justo —o que consideremos justo, de nuestra medida— de satisfacción. *Seligkeit,* segunda parte del significante, se suele traducir como «beatitud», «santidad», pero no es menos acertado hacerlo por «dicha», que es más primitiva. El deslizamiento de significados tiene su origen en una de las primeras traducciones de Cicerón, y, en este sentido, «beatitud» refiere a un estado de paz interior, no al derivado que es la santidad. Por último, *Seligkeit* podría ser la transformación de *Seeligkeit*, de *Seele* [alma, espíritu].
57 Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, pp. 38 y ss.
58 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 84.
59 *Ibid.*
60 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 764.
61 Kant sería la ampliación por vía de las facultades cognoscitivas de lo que el método analógico rudimentario viquiano es en el terreno de la Historia y la Política. Las comparaciones son para Vico, como para Schiller, una tópica prudente que solo permite extraer conclusiones por similaridad de atributos y una evolución de las formas de vida presumida más que demostrada. Kant, en lugar de atender al desarrollo en tanto fenómenos de sus objetos de estudio para emparejarlos, los coliga por medio de las facultades mismas que los convierten en fenómenos, de modo que el criterio de parecido y el mismo objeto van engranados a la vez. Como ventaja, está que las facultades, en tanto principios, son *iterables*, prolongables hasta el infinito, y gracias a ello se pueden hacer predicciones comprobables de lo que podría suceder y qué formas de gobierno, qué formas de organización social podrían darse. El problema kantiano consistirá a su modo en cuánta cancha se le va a dar a las mencionadas facultades trascendentales a la hora de la presentación y posición [*Setzung*] de los mismos fenómenos, su entrada a la realidad, y si no obliterarán a estos por mor de la claridad lógica, restando la existencia oculta tras el carácter de símbolo de la ley y el concepto. Schiller ha pasado por la escuela kantiana, pero apreciaría sin duda el método viquiano si revisamos las condiciones de sus analogías.
62 Para un catálogo de las innovaciones que el pensamiento estoico ha aportado en el campo de la lógica de la implicación vale la pena ver la reconstrucción que se hace del mismo en Mates, B., «Implicación», en *La lógica de los estoicos*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 78-92.
63 Cf. con Salles, R., «Tiempo, objetos y sucesos en la metafísica estoica», en *Dianoia*, vol. 47, n. 49, 2002, pp. 3-22.
64 Roldán, C., «Ideas precursoras de la filosofía de la Historia en el pensamiento grecorromano», en Roldán, C., *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la Historia*, Madrid, Akal, 2005, pp. 30 y ss.

65 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 764.
66 *Ibid.*
67 El Romanticismo alemán [*Romantik*], desde sus mismísimos orígenes, se ha preocupado en conciencia de la relación del espíritu con su pasado. Si el espíritu también deja huella de su acción, entonces hay influencia de esta como herencia retroactiva. Es la relación con el resto de su impronta en obras y significados. Lo heredado [*was Nachlass ist,* lo que queda atrás] está presente y activo en múltiples formas, pero está presente de la manera en que lo está el monumento que es ya ruina [*Ruine, Trümmer,* escombros]. Walter Benjamin ha hecho de la plasmación del hecho en la crítica estética de la época el motivo de sus primeros trabajos académicos —trabajos incomprendidos en aquel momento, por cierto—. Su *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* [El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán, 1917] y *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [El origen de la tragedia alemana, 1928] son su testimonio sobre aquel concepto de *ruina* y sobre las mutaciones en el valor artístico del *símbolo* y la *alegoría* (*vid.* Benjamin, W., Tiedemann, R. y Schweppenhäuser, H. (eds.), *Gesammelte Schriften,* vol. I/1, *Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991). La idea genética, de remembranza, y la deuda que todo ánimo individual tiene con el tiempo pretérito ha sido manantial del que han brotado las líricas de sus principales poetas —Novalis, Hölderlin—, sus literatos —Tieck, Von Eichendorff—, y sus filósofos —Hegel y Schelling principalmente—, en una segunda hornada del movimiento. Schiller pertenecía a la primera [*Frühromantik*, Romanticismo alemán temprano]. Angustia [*Angst*] y nostalgia [*Sehnsucht*] son invenciones románticas. Son, desde luego, nuevos ítems a agregar al catálogo no completo de una *teoría de las pasiones*. «Forzar [no obstante, como decíamos] el argumento en contra de Crisipo sería perder de vista por entero la motivación de la teoría afectiva del estoico y la razón de su estructura. La descripción de todo acontecimiento psíquico que pueden ser denominados como afectivos no fue nunca el objeto de Crisipo. Su preocupación fue más bien confeccionar una teoría psicológica que permitiera a los principios fundamentales de su ética conservar su soporte» (Graver, M.R., *op. cit.,* p. 80). Pero ¿cuándo el sentimiento a articular respecto de una teoría de la acción proviene del reino de las artes? Las dos pasiones románticas presentadas poseen su propia independencia y, por tanto, pretenden poseer su propio *silogismo patético*. La angustia es el sentimiento y vértigo ante el vacío de los siglos y la libertad que trata de hacer palanca sobre esta amenaza de tiempo infinito, hacia delante y hacia atrás. Aunque no lo pudiera parecer, en la reserva de fuerza creativa lánguida que se acumula hasta desembocar en esa suerte de rebelión ante la nada se salva el ánimo desesperado. El concepto se emparenta con aquel de la *melancholia* barroca, pero superando la vinculación médica con una teoría de los humores y acercándolo a la Ética desde la Estética. «Nostalgia» se refiere a la parte objetiva de la sensación de distancia respecto del propio yo: un echarse de menos. Un echar de menos los propios atributos transformados o perdidos. Es el dolor de la pérdida de parte del objeto que es el sujeto, y su anhelo. Es por tanto, a diferencia de la angustia, un sentimiento no tanto de la infinitud posibilista como de la determinación concreta que tiene lo que se sabe perdido: los paraísos perdidos donde la *angustia* coquetea con el vacío del todo y la nada, dos infinitos peligrosísimos en los que el sujeto puede perderse; la nostalgia es el sentimiento bien concreto de algo perdido por el camino que el tiempo nos obliga a transitar. Las relaciones intencionales son desde luego muy distintas. *Vid.* Woit, E., «Angst-Bedrohung-Friedenssicherung», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* vol. 32, 1984, pp. 214-225; Westphal, M., «Hegel's "Angst vor dem Sollen"», en *Owl of Minerva*, vol. 25, n. 2, primavera de 1994, pp. 187-194; Csongar, A., «Angst als Grundkategorie», en *Prima Philosophia*, vol. 17, n. 2, abril-junio de 2004, pp. 189-206; Starobinski, J., «The idea of nostalgia», en *Diogenes*, vol. 54, verano de 1966, pp. 81-103; Crowell, S.G., «Spectral History: Narrative, Nostalgia, and the Time of the I», en *Research in Phenomenology*, vol. 29, 1999, pp. 83-104; Den Hollander, J., «Contemporary History and the Art of Self-Distancing», en *History and Theory*, vol. 50, n. 4, pp. 51-67; Keenan, H. y Ferber, I. (eds.), *Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking*, Dordrecht-Heidelberg-Londres-Nueva York, Springer, 2011.
68 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 79.
69 *Vid.* Aramayo, R. R., «El imperativo elpidológico» en Aramayo, R.R., *Crítica de la razón ucrónica*... pp. 52-53.
70 Kant, I., *KrV* A807-B835 y A808-B836.
71 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 80.
72 *Ibid.,* p. 83.
73 *Ibid.,* p. 85.
74 *Ibid.,* p. 79.
75 *Ibid.,* p. 81. Kant emplea un *zum Argeren*, que se suele traducir desde el ambiente progresivo y triunfal del párrafo en su contexto por un «hacia lo peor», aunque podría no menos emplearse una expresión de la que ya hemos echado mano hace unas páginas: *para nuestro desagrado,* o *con desagrado o disgusto*. Forzar algo el sentido, pero no demasiado, sería la traducción casi literal por un : «con enfado» [*Ärger*]. «¿De qué serviría

ensalzar la magnificencia y sabiduría de la Creación en un reino irracional de la Naturaleza, recomendando por un lado su contemplación, cuando esa parte del gran teatro [del Mundo] […] representa una constante objeción en su contra, y su visión nos obliga a apartar nuestros ojos siempre con desagrado [*Unlust*]» (Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 30). El movimiento del desagrado articula un criterio racional siendo un sentimiento, y lo articula solo cuando la doble opción del agrado-desagrado se coalía con una tendencia racional como es el regreso-progreso, que, frente a lo puntual —unidimensional— del placer-displacer, se extiende en el tiempo en sus consecuencias, medibles estas en más de una dimensión al echar la vista atrás y computar los logros con las expectativas.

76 *Ibid.* Kant parece haber sacado en parte la idea de las tres posibilidades para el ánimo del cálculo a partir de los *principios internos del Derecho* y su relación con la expectativa, de la literatura de la época. En concreto, de Moses Mendelssohn (1729-1786) y su *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* [Jerusalén o sobre poder religioso y judaísmo, Berlín, 1783] y, principalmente, respecto de la tercera, de Christoph Martin Wieland (1733-1813) y su *Geschichte der Abderiten* —en realidad, publicada como *Die Abderiten. Eine sehr wahrscheinliche Geschichte von Hofrath Wieland* [Los abderitas. Una más que probable historia del consejero privado Wieland, 1773-1781]. La fábula que descubre Wieland en su obra, aparecida en el *Der Teutsche Merkur* por entregas a partir de 1773, es con toda probabilidad el motivo o figura retórica de donde Kant saca su idea del *abderitismo.* Se sabe que Kant leía con gusto e, incluso colaboraba, con este importante medio de la prensa erudita de su tiempo. No es de extrañar, pues, que conociera este pequeño divertimento de una de las mejores plumas en lengua alemana. Es precisamente Diógenes Laercio uno de los comentadores que nos participan el carácter peculiar de este pueblo de Abdera, que tendría en sus historietas la peculiar fama que en cada país se le atribuye al pueblo tosco que le corresponda por antonomasia. Los abderitas son unos auténticos zopencos. Pero la risa proviene de este «ser un poco peores» de lo que son: la *esencia de la comedia* en opinión de Aristóteles. La obra de Wieland es justamente una sátira que tiene por argumento principal el regreso de los eximios Demócrito y Leucipo a su tierra natal, con todo lo que tienen que contar de sus viajes. Hay una doble doctrina de los abderitas*,* la filosófica y la mundana. La doctrina filosófica de los abderitas acerca del fatalismo mecánico y su acogida en su provincia es el punto clave que en la imagen del péndulo quiere revalorizar Kant: el atomismo azaroso. Leucipo y Demócrito representan un cierto espíritu ilustrado. Wieland escribe una sátira porque Demócrito y Leucipo son ilustrados y *a la misma vez*, *abderitas à la Diógenes Laercio*. Esta es la doctrina mundana. Y es mundana o popular porque los dos atomistas clásicos intentan meter en cintura a sus vecinos tarambanas (*vid.* que tenemos aquí el conocido estilo de Wieland en su mejor trabajo: la sátira como dirección retórica del asunto hacia lo peor produce risa a partir de la decantación del escepticismo ante el proyecto *ilustrado-de-ilustrar*, la *Popularphilosophie.* Kant le dio esta vuelta de tuerca al asunto y se la apropió en estas páginas. De sobra es conocida, por añadidura, la estima que tenía por esa *Philosophie* y su fe en el progreso a que daría lugar su método *popular* —esta ironía ya es nuestra y propio tributo de Kant a la de Wieland.

77 Si la grandeza de una constitución ha de consistir en armonizar *solo* los impulsos *ex principiis*, en organizar los deseos y motivaciones conscientes del ser humano para que queden coordinados, entonces la legislación de Licurgo no puede por ello ser sino un ejemplo egregio de esta clase de intentos, un hito en la historia de lo humano. Para Schiller es una obra de relojería. Pero, aun así, esto no siempre es un halago en boca de nuestro autor. No deja de ser una muestra de cómo una constitución llega a convertirse en decepcionante si se basa únicamente en dicho principio y se orienta solo a la supervivencia de dicho principio. El texto de la lección, aparecido en el undécimo cuaderno de su *Thalia* en noviembre de 1790 junto con su *Etwas über die erste Menschengesellschaft,* es un escrito que nada entre el tratado de filosofía política y el de historia antigua. Como constitución, la de Licurgo es una muestra de cómo la historia de lo humano ansía el cielo y la eternidad y lo promueve con variados intentos. Uno de ellos es esta norma en tanto, magnífico edificio, racional. En ocasiones, no obstante, se vive para verlo caer y tornarse en escombro cuando dicho principio colapsa sobre su propia lógica. En un primer lugar, se trataría con Licurgo de «la legislación más completa [que se ha dado en la Historia], salvo quizá la elaborada bajo el gobierno de Moisés [la mosaica]. Es la más perfecta» (Schiller, F., «Die Gesetzgebung des Lykurgus…», en *SW*, IV, p. 813), la más coherente. Todo queda trabado en ella. Cada circunstancia tiene su efecto. Licurgo conocía al ciudadano y conocía al ser humano, calculaba y encontraba la posibilidad en la ley para el tránsito fluido. Sabía de la necesidad de contrapesar todos los dolores del parto social, de la paz civilizada, dolores que son identificados como esa obligada supresión de ciertos estímulos y apetencias individuales, con el peso amable de placeres y alegrías [*Freude*] que les sirvieran de equilibrio. «Usted, ciudadano, cede por el bien superior, por el principio social y, a cambio de las incomodidades, le ofrecemos ventajas a su felicidad». Esto es lo racional, un equilibrio. Los dolores se sazonaban con igual cantidad de alegrías. «Las fiestas públicas, que en la ociosa Esparta eran muy numerosas, daban aún más ocasión de encender estas pasiones» (*Ibid.*, p. 812). Todo se relacionaba con todo en esta constitución, en una perfecta sincronía administrativa de

placeres por dolores, ocio por esclavitud, ya fuera practicada esta última por los ilotas para con los ciudadanos de pleno derecho o por los ciudadanos de pleno derecho para con el Estado como único ente realmente autónomo. Pues era la patria [*Vaterland*] el único principio que sostenía dicha legislación (*Ibid.,* pp. 813 y ss.). Era lo racional del principio de esta convivencia… Y ese principio era —como fin— de los más evidentes: la convivencia por el sostenimiento de la convivencia. Claro que «si uno compara el fin que Licurgo instituyó con el que podemos suponerle a la humanidad, [si compara el principio para alcanzarlo con otro posible principio] debe despertarse en nosotros un profundo desprecio antes bien que admiración [*so muß eine tiefe Mißbilligung an die Stelle der Bewunderung treten*]» (*Ibid.,* p. 814). Despojado del falso embeleso de la estabilidad eterna, del brillo engañador del oropel de la inmortalidad, «no vemos más que un infantil intento abocado al fracaso, un primer ejercicio ejecutado en la adolescencia del mundo [*das erste Exerzitium des jugendlichen Weltalters*]», que quiere —cómo no— algo tan simple como llegar a vivir lo bastante como para entrar en la adultez (*Ibid.,* p. 817). El púber lo que quiere es llegar a ser adulto, pero no en primer lugar como apropiación de los fines y objetos del adulto, sino como hito temporal. Y por eso, como en el ejercicio de repetición de la misma que es la troglodítica legislación de Dracón en Atenas —mucho más tarde, en el siglo VII a.C.— para la que cualquier castigo consistía en la pena capital según dice la leyenda, el primer contrapeso de esta obra de relojería es el retributivo: «El día en que Licurgo quiso dar a conocer sus leyes [y hacerlas obedecer, se entiende] hizo que treinta de sus ciudadanos más ilustres, que se había ganado para la causa previamente, aparecieran armados en la plaza del mercado para inspirar temor a aquellos que osaran oponerse de alguna forma a sus planes» (*Ibid.,* p. 805). Pero, «a los seres dotados de libertad [a los mayores de edad, si es que no a los adolescentes] no les basta con gozar de las comodidades de la vida que otro (en este caso el Gobierno) puede proporcionarles [ni desde luego les gustan las incomodidades que también a ratos le administra], sino que les interesa el *principio* gracias al cual se le procuran» (Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 86).
78 *Ibid.,* p. 83
79 *Ibid.,* p. 81.
80 *Ibid.,* p. 85. El subrayado es mío.
81 Kant, I., «Beantwortung der Frage…», en Ak. VIII, pp. 38-39.
82 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 764
83 Schiller, F., «Über Anmut und Würde», en *SW*, V, p. 448. El subrayado es mío. Lo que al filosofar debe necesariamente separarse, no por ello ha de estar separado del mismo modo en la realidad. El método del filósofo puede obrar pulcramente ese análisis del químico, pero solo puede justificar su obra ante su conciencia si no olvida cómo se da lo analizado en el mundo real. Lo que ve que se engrana como causa y efecto es una secuencia continua, seguida, que solo en su imaginación se mueve a golpe de ese compás de dos tiempos. Primero cada causa, luego cada uno de sus efectos correspondientes, y, solo por el efecto, se descubre la causa. Parafraseando a Schiller, cuanta más fortuna se tenga en renovar este intento de conexión, más se sentirá el filósofo inclinado a extender su quehacer hacia la historia de lo pasado y lo futuro. La causa-efecto, la causalidad unificada, es proporcional, intercambiable, simétrica. Es además parca en palabras y humilde en sus formas: cuando «me represento necesariamente una unidad sintética de lo diverso sin la cual [no] habría sido posible que se diera dicha relación como determinada [*bestimmte*][…]. Hago abstracción de la forma constante de *mi* intuición, es decir, del tiempo», de la repetición temporal que relaciona una y otra vez mi persona con el acontecimiento. «Esa unidad sintética constituye, en cuanto condición *a priori* […] la categoría de *causa*» (Kant, I., *KrV* B162-163). Está determinada tan exactamente por su finalidad que tanto nos da que haya varias maneras de ejecutarla. Pero, del mismo modo, dándole la vuelta a semejantes razones, es bien cierto que lo que en la realidad se halla separado, se ha de encontrar como tarea de distinción en el ánimo del buen filósofo como necesidad. Tanto en el del filósofo como en el del filósofo de la Historia. Como exigencia intelectual en ambos. Así, habrá fortunas en que el método con que se tenga éxito vinculará más bien como medio y fin lo que confundimos en una primera navegación con la causa y el efecto. En estas ocasiones alegres para la cabeza filosófica, de logro hermenéutico, el acontecimiento no está tan determinado exactamente por su finalidad, que se nos dé igual las varias maneras de ejecutarlo. Las maneras variadas son descriptivas y sirven a una justificación diferente, puesto que solo tenemos éxito en esta interpretación si renovamos el hilo de nuestro discurso como medio para un fin, si tenemos en cuenta la forma de la intuición, como historia. Para los medios y los fines no hay ley conmutativa matemática con la que ponernos a calcular, ni reciprocidad eternizada y extrapolada *ad infinitum.* Y esto, porque la renovación depende de que, dejando de lado los azares, la casualidad y los efectos de la libertad sin trabas, al acoger en su seno el historiador de turno a sus protagonistas, no debe «hacer abstracción de la forma constante de *su* intuición» (*Ibid.*). Esto es, del paso a la causalidad de una consciencia que prioriza particularmente los fines sobre los medios. «Los cambios que se produzcan ya bajo este régimen […] se producen únicamente de acuerdo con

[*nach*] leyes, pero no ya por causa [*aus*, desde, con fundamento] de esas leyes» (Schiller, F., «Über Anmut und…», en *SW*, V, p. 445).
84 Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 92.
85 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 81. El subrayado es mío.
86 *Ibid.,* p. 85. El subrayado es mío.
87 *Ibid.*
88 *Ibid.*
89 *Ibid.* De tamaña importancia es la determinación de la clase de indicativo que es el hecho de la Revolución en tanto tal. Indica este una aptitud y facultad, el origen de una producción representativa. Remite. Pero ¿qué clase y género de indicación representa él mismo? La semiótica de los términos nos permite distinguir por lo general entre señal, signo y símbolo. Si fuera por Kant, la decisión acerca de la naturaleza de esta indicación estaría más que clara: «Este acontecimiento […] ha de ser considerado como signo histórico [*Geschichtszeichen*] (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*)» (*Ibid.,* p. 84). La Revolución obra como signo en la Historia. Representa como representaría un signo. Ya hemos mencionado con anterioridad el retrato en tanto signo que sería este hecho y las dificultades que tiene Kant para separar lo que es un signo de lo que es un símbolo. Sus asunciones intelectualistas aparte, la distancia interpretativa a este punto es irrelevante dado el carácter de lo que buscamos. Sería solo una de grado de complejidad de la sustitución, derivación o referencia de significante y significado. Para lo que nos interesa, signo y símbolo pueden entenderse como diferencias de grado en la significación. El punto a destacar es su esencial convencionalidad. El signo-símbolo es un artículo de la convención, del contrato lingüístico dentro de una comunidad de usuarios del lenguaje. No sería excesivo decir que, donde el signo tiene una relación más directa entre significante y significado, una sustitución casi total o delegación máxima del primero para con el segundo, el símbolo pone en juego a partes iguales el carácter sensible de la representación y el significado al que refiere. En el símbolo —que viene del griego: «contrato» o «pacto»— no hay sentido ni semántica aparte del medio de su transmisión, el aspecto sensible de la representación, o la forma variada en que se nos transmite lo significado. Están fundidos. Es un producto cultural que fija una práctica común. Signo y símbolo son, de hecho, señales cuya procedencia es el mundo humano. La señal, a diferencia de las anteriores formas de representación, es la forma natural en primer lugar de la significación. La primera entonces. Indica presencia, proximidad, o dirección y causa. Es el apócope mudo de una relación de significación entre dos hechos: así, el humo es señal del fuego. Las huellas de la huida, las del animal para el cazador. Es un acontecimiento lingüístico humano, también, pero el signo no es creado por el individuo mediante convención. La señal particular ofrece la posibilidad indicativa propia de la distancia a aquello que se evoca. ¿Qué clase de artefacto semiótico es la Revolución? Por lo dicho, más bien cabría decir que antes de ser signo-símbolo es la Revolución una señal. Primero indica una causa. Remite. Puede llegar a ser símbolo, pero solo *a posteriori*, cuando se elabore su concepto y los siglos venideros la conviertan en emblema. Ahora, no obstante, la Revolución es una indicación que habrá de dar para ser además de *rememorativa* —causa de recordatorio, referencia pasada al origen—, *demostrativa* —probatoria de una existencia, no demostrativa de manera discursiva, claro está— y *pronóstico de lo que está por venir.* Capaz de soportar el peso de la narración de una predicción. Solo con la señal se empieza sirviendo por igual a tales fines. Es «una experiencia que indica*, de facto*, una capacidad para ser causa» (*Ibid.*). Cf. con Buck, G., «Kants Lehre vom Exempel», en *Archiv für Begriffsgeschichte,* vol. XI, n. 2, 1967, pp. 148-183; Chipman, L., «Kant's Categories and Their Schematism», en Walker, R.C.S. (ed.), *Kant on Pure Reason*, Oxford, Oxford University Press, 1982, pp. 100-116; Kang, Y.A., *Schema and Symbol. A Study in Kant's Doctrine of Schematism*, Free University Press, Ámsterdam, 1985.
90 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 85.
91 Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 30.
92 Se trata de uno de los fragmentos más significativos de la presentación de sus lecciones sobre *Filosofía de la Historia* impartidas en Berlín durante el semestre de invierno del curso 1830-1831. La referencia está en Hegel, G.W.F., «Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)», en *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke,* vol. 18, Jaeschke, W. (ed.), *Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft,* Hamburgo, Felix Meiner, 1995, pp. 156-157.
93 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 766.
94 El origen filosófico de la *Theosophie des Julius* [Teosofía de julio] puede rastrearse hasta la década de 1780 en la biografía intelectual schilleriana. Composición fundamental y pleonasmo de las *Philosophische Briefe* [Cartas filosóficas], su concepto tiene su origen en al menos tres hilos conductores: en lo filosófico, su *Philosophie der Physiologie* [Filosofía de la Fisiología], del otoño de 1779 que debía servirle como disertación y, eminentemente, la antología de poemas del año 1782. En especial, el poema que lleva por nombre *Die Freundschaft* [La amistad]. Dos personajes hacen lo esencial de esta teosofía. *Raphael* hace el cuerpo de la posición crítica frente a lo

metafísico; es el escéptico encarnado, el espíritu de sistema, el que en caso de presionárselo no duda en acercarse al materialismo más ramplón y afrancesado. *Raphael*, quien en definitiva era la casulla que debía rellenar teórica y dramáticamente en esta novela epistolar el eterno amigo Körner, es el frontón de la duda contra el que se prueba *Julius*. Este es el carácter más especulativo, idealista, el entusiasta, es la salida tímida de Schiller del período dogmático y místico de la juventud con ayuda del sentimiento y cierta dosis de neoplatonismo *new age*. Obra interrumpida en 1786 por la falta de aplicación de Körner, hasta nada menos que 1790 piensa Schiller en una continuación, pero el proyecto se va diluyendo y otros más interesantes ocupan su lugar, como es el caso de la novela por entregas *Der Geisterseher* [El visionario]. El cuaderno número 3 de *Thalia* del 86 recopila los trabajos que ya estaban acabados en la *Teosofía*, pero falta la parte de Körner, que no la entrega hasta 1789. Programática y conceptualmente, la *Theosophie* se debe al caldo de cultivo que era la región suaba por aquellos tiempos. Un terreno abonado en el que personajes como Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782), primero, y Karl Friedrich Hartmann (1743-1815), más tarde, conjugaban un pietismo cuidadoso con los misterios herméticos. Este último personaje fue profesor de Religión de Schiller entre 1774 y 1775. Existiría un *denkendes Wesen* [esencia pensante] que permea la *res extensa* cartesiana del materialista, un *mundus intelligibilis* en oposición y lucha, y como complemento del *sensibilis*. Este es la mismísima presencia de Dios en el Mundo. Por ello, Dios es *Allgegenwart* [omnipresente] (Schiller, F., en *SW*, V, p. 345) y lo es en un sentido más metafísico que teológico: lo es como lo es aquello a lo que conducen todas las vías dispersas de nuestro futuro y nuestro pasado, en nuestro presente. El Mundo tiene el carácter de un signo o símbolo, es significativo, tiene sentido añadido al mondo choque mecánico. Es «aparición de la esencia pensante», «jeroglífico» [*Hieroglyphe, Alphabet*] articulado (*Ibid.,* p. 344). Para la filosofía de su tiempo, Schiller ya había ensayado su *Die Räuber* de 1781, una obra que pretendía analizar el choque elástico e inelástico de las pasiones. Una teoría de la violencia, del poder y del egoísmo con o sin limitaciones idealistas. La *Triebpsychologie* de Helvétius y Lavater, de La Mettrie, ya tienen aquí su agotamiento y anuncian su superación por periclitadas teóricamente en el drama. Hay que contar con el altruismo, con los impulsos altruistas, que puesto que deben saltar el vacío que media hasta el otro, deben basarse en la imaginación y en el ideal. Del sentimentalismo amoroso como móvil mecánico, al perspectivismo y la posibilidad imaginada. Todos los caminos del conocimiento, también los caminos errados [*die Irrtums*], que ayudan a acotar todo el terreno (*Ibid.,* p. 357) conducen «como en torno a un eje fijo a la única Verdad» (*Ibid.,* p. 358).

95 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 754. La primera «aplicación útil» que el descubrimiento de los pueblos nativos arrumbados edénicamente en lejanas costas bañadas por mares lejanos nos regala no es la de «poder recomponer a través de este espejo el comienzo perdido de nuestro género» (*Ibid.*). Parece que con aquello de hacernos historiadores de bien esto debería alcanzarnos. Pero si bien la primera ganancia puede ser una que sacie nuestro apetito especulativo, puede ser la relación genética que al fin podemos establecer con nuestros ancestros presentes, milagros de la Antropología, Schiller apunta también otra cosa. Con ella apunta a la primera «aplicación útil» como de pasada, y si no se presta atención se pierde la almendra del argumento. Se corre el riesgo de perderse el detalle: el cuadro que se nos ofrece «es vergonzante y triste […] ¡es el de nuestra infancia en estos pueblos!» (*Ibid.*). Y menuda infancia. El horror aún puede ser mayor, pues «el estadio en el que nosotros los descubrimos no es todavía el primero. *El ser humano empezó de forma aún más despreciable*» (*Ibid.* El subrayado es mío). Pero esta infancia ya tiene algo de despreciable. Es el sentimiento de vergüenza, de desprecio, la primera utilidad del conocimiento adquirido. Una comparación en el espejo de lo que fuimos, por vía del desprecio y el desagrado, nos aparta de golpe de ellos, y nos señala como envés de la primera consecuencia, la segunda que es el sentido existencial de la distancia recorrida en la cadena de las generaciones y pueblos, de los bienes adquiridos al espíritu. Torcemos entonces el gesto con desagrado. Aprendemos a valorar. No queremos ser más así. Nos distanciamos de esa «infancia» [*Kindheit, Unmündigkeit*]. ¿Pero quién es el que abjura de su infancia? Aquel que ya no la disfruta. El que ha incluido entre la materia de su voluntad fines con los que no jugaba de niño. El que ya tiene fines de adulto. Ese es el feliz momento en que se nos han multiplicado los deseos —o infeliz, de no poder satisfacerlos—. También es el momento en el que la no satisfacción de los mismos se puede comprender. El infante solo sabe de su frustración por no ser contentado con lo que pide. El adulto sabe además por qué no es satisfecho, y no solo de su sentimiento primero. Está preparado para asumir esto, y sabe qué hacer con ello. «A los seres dotados de libertad no les basta con gozar de las comodidades de la vida [si es que acaso tiene la suerte de que todas se le den] […] sino que además les interesa sobremanera el principio gracias al cual se le procuran tales comodidades» (Nota de Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 86). Solo nos alejamos del reino de la necesidad o de las necesidades, solo estamos más lejos de la infancia y sus requerimientos, de poder hacer algo respecto de la materia de nuestro querer. ¿Cuánto se puede hacer? Para el salvaje, para el niño, lo primero que puede hacer es procurársela. Es la primera victoria frente a la necesidad. La segunda victoria pasa por hacer de ello algo que no sea fruto de la causalidad sin leyes y el puro

azar. Se encuentra una/varias máximas o reglas que permitan convertir lo que era cosa de enlazar causas con efectos, en la ligazón de medios para fines. El ser humano tiene intenciones y sabe escoger los medios —hacer una «aplicación útil»— para procurarse su bienestar él mismo cuando lo siente dentro de su ser. Aprende una *techné*, una técnica. Pero no acaba ahí la cosa. Pues «a pesar de que como dóciles ovejas fueran guiados estos por un amo bondadoso y comprensivo, y estando bien cebadas y protegidas, no tuvieran ninguna queja relativa a su bienestar» (*Ibid.*), aún parece que les faltaría algo. Si no tuvieran que hacer uso de la *techné*, incluso así, sin necesidad de aplicarse a lo útil, tendría «interés» en el *principio de la voluntad.* ¿Cómo puede ser? «Todas las inclinaciones juntas (que pueden si acaso reunirse en un sistema coherente y cuya satisfacción en este caso se llama felicidad personal) constituyen el egotismo (*solipsismus*) [*Selbstsucht*]. Este puede ser, bien amor de sí [*Selbstliebe*], que consiste en una benevolencia para con uno que va por delante de cualquier otra (*philautia*), o bien una complacencia para consigo (*arrogantia*). Aquel puede llamarse amor propio [*Eigenliebe*], este último, presunción [*Eigendünkel*]» (Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 73). El amor propio comprendido defectuosamente explica que uno debería quedar ahíto si se le prometiera la satisfacción de todas sus inclinaciones. Pero aún se puede querer más: proponerse la propia materia del querer, darse fines propios. Ser el amo no solo de los medios para cumplir con unos fines que llegan y se van, que hacen del terreno de la voluntad su plaza de recreo, sino el amo de mis propios fines. Y para eso —y eso lo llama Schiller «ser libre», aquí mano a mano con Kant— se hace necesario conocer los principios gracias a los cuales se le pueden procurar cualesquiera comodidades. El punto cero del «amor propio», del egotismo, es que el propio yo vaya por delante de cualquier cosa, de cualquier necesidad, que él o ella, como sistema y origen de fines, se decida por completo. Tener la autonomía para elegirme fines es conocer el principio de los fines, de lo que es bueno en general. «La libertad más noble del ser humano» no consiste en sobreponerse a las circunstancias, «ahora ya no lo apremia la necesidad del terreno que lo ata a la reja del arado, ya no le arranca ningún enemigo de aquel al campo de batalla para defender su patria o su rebaño», puede elegir «con el brazo del campesino llenar sus establos, y con las armas del soldado defender su territorio […] le queda [en este Mundo moderno] el derecho inapreciable de elegir su deber [*ihm bleibt das unschätzbare Recht, sich selbst seine Pflicht auszulesen*]» (Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 756). Le queda el derecho de ser el foco de todos los fines, elija los que elija. Le queda el derecho de elegir cualquier principio como materia de su voluntad. Un concepto de *deber* muy amplio, desde luego. Más amplio que el de Kant, seguro, aunque ambos compartan algunas motivaciones.

96 «Son la holgazanería y la cobardía las causas de que una gran parte de los seres humanos permanezca, gustosamente eso sí, en una minoría de edad a lo largo de toda su vida [*dennoch gerne zeitlebens unmündig bleiben*], a pesar de que hace ya tiempo que la naturaleza los liberó de una dirección ajena a ellos mismos [cosa que correspondería a una] (*naturaliter majorennes*) [*una mayoría de edad natural*], siendo por ello fácil para otros el erigirse en sus tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad!» (Kant, I., «Beantwortung der Frage…», en Ak. VIII, p. 35). Si la Naturaleza previsora, no como madrastra, sino como madre, liberó al individuo de su impotencia juvenil dotándolo de los atributos que el adulto requiere para el desarrollo de su vida, legándole la herencia que merece en el reino de la libertad, entonces es suceso contrario a ella aquel en el que el sujeto da un paso atrás y reniega de sus derechos para no tener que hacer frente a sus deberes. En este caso, el que es menor de edad [*unmündig*] no habla con voz propia, con su boca [*Mund*].

97 Carta de Schiller a Körner del 29 de agosto de 1787, en Berghahn, K.L., *op. cit.* p. 60.

98 *Ibid.*

99 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende…», en *SW*, IV, p. 767

100 Nota de Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 8. El subrayado es mío.

101 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 83.

102 Es decir, encuentran en el otro, presente o pasado, el ánimo común en que comparten aquello que les vale o les puede valer algo [*was jemand nich hätte und würdigen kann*] (Carta de Schiller a Körner del 29 de agosto de 1787, en Berghahn, K.L., *op. cit.* p. 61). Hay una satisfacción del espíritu propio no solo a través del equilibrio centrípeto, hacia sí mismo, sino del apoyo del proyecto de un otro con el que podemos identificarnos, hacia lo que otro hace o ha hecho. Las dificultades filosóficas se centran sobre todo en el problema de determinar la experiencia desde la individualidad que se abre a la comunidad con otro individuo particular. ¿Cómo se conserva la autonomía, se evita el egoísmo y el cálculo utilitario del otro como medio para nuestros fines, y se acaba ganando algo por ambas partes con todo ello? *Vid.* Moravcsik, J., «Gefahren der Freundschaft und Begriffe des Ich», en *Conceptus: Zeitschrift für Philosophie,* vol. 20, 1986, pp. 3-19; Lemke, H., *Freundschaft: Ein philosophischer Essay,* Darmstadt, Primus, 2000; Vogt, K., «Freundschaft, Unparteilichkeit und Feindschaft», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* vol. 49, n. 4, pp. 517-532; Sytsma, S.E., «Agapic Friendship», en *Philosophy and Literature*, vol. 27, n. 2, 2003, pp. 428-435; Smith, T., «Egoistic Friendship», en *American Philosophical*

Quarterly, vol. 42, n. 4, 2005, pp. 263-278. En el pensamiento clásico, el problema de las colisiones y dinámica de fuerzas entre la moralidad, la virtud cívica y la amistad ha sido tratado con profusión. La *Ética a Eudemo* y la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles son quizá la referencia clásica por antonomasia. Para el estagirita existe la posibilidad de reducción o no dependiendo del tratado que se consulte, entre la *philía* por placer, en vistas a utilidad y la virtuosa —presumiblemente la más digna de todas en tanto se basa en una igualdad espiritual y aprecio desapegado—, que debe marcar sus límites en relación con el comportamiento moral y los principios de justicia pública. *Vid.* a estos efectos Grünebaum, J.O., «Friendship, morality, and Special Obligation», en *American Philosophical Quarterly*, vol. 30, n. 1, 1993, pp. 51-62; Konstan, D., *Friendship and the Classical World*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1997; Ricken, F., «Ist Freundschaft eine Tugend? Die Einheit des Freundschaftsbegriffs der Nikomachischen Ethik», en *Theologie und Philosophie: Vierteljahresschrift,* vol. 75, n. 4, 2000, pp. 481-492; Zingano, M., «Amistad, unidad focal y semejanza», en *Apuntes filosóficos*, vol. 27, 2005, pp. 199-213. El fenómeno se volvió tema cultural y moda en la Alemania de la época, entrado el siglo XIX, como sublimación de las primeras tendencias románticas. La «amistad cortés» o «camaradería» es uno de los meandros significativos junto a los conceptos de «amor» [*Liebe*] —un amor más bien cósmico y comunión de los espíritus afines— y de «vida» [*Leben*], conceptos traducidos del panteísmo filosófico y místico de los pensadores y poetas alemanes más espiritualistas —Eckhart, Klopstock, Jean Paul… —. Schiller no fue ajeno a esta influencia. Solo el mayor peso paulatino de los contenidos más filosóficos de sus estudios y de la investigación histórica posterior irán diluyendo el alquímico producto. En los años ochenta aún es un instinto poderoso. Como añadido a la carta a Körner del 7 de agosto de 1785 —el día de la boda de este (Carta de Schiller a Christian Gottfried y Minna Körner, en Schiller, F., «Schillers Briefe 17.4.1785-31.12.1787», en *Schillers*, *Werke. Nationalausgabe,* vol. 24, Skrodzki, K.J. y Müller-Seidel, W. (ed.), Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1989, pp. 15-16)— incluye una alegoría en que se puede comprobar la relación temprana de ideas entre inclinación y deber, costumbre y sensibilidad: «Hace hoy cinco mil años que Zeus había congregado para agasajo a los dioses inmortales en el Olimpo. Cuando todos se hubieron sentado, estalló de repente una riña entre tres de sus hijas en torno al lugar que cada una ocupaba en la mesa. *Virtud* quería sentarse más cerca de la cabecera que *Amor*, y esta no se dejaba levantar del sitio, mientras *Amistad* afirmaba su supremacía frente a ambas. El firmamento entero se puso en movimiento y las diosas porfiadoras se empujaban unas a otras ante el trono que fuera de Saturno. *Una* sola nobleza reina en el Olimpo, tronó el Cronión, *una* sola ley por la cual se rigen los dioses. Esta ha de ser la primera en eminencia. Es aquella que más feliz haga a los mortales […] Volved a lo fraterno, hijas mías, habló entonces el padre de los dioses. Vuestra riña es sin duda la más bella que jamás haya aquietado a Zeus, pero ante él ninguna de vosotras es perdedora. De mi hija más viril, *Virtud*, aprenderá *Amor* firmeza, y no tendrá esta ningún favorito que no le haya recomendado la primera. Entre ambas, que avance *Amistad*, que responderá ante mí de lo eterno de este lazo» (Schiller, F., «Tugend, Liebe, Freundschaft», en *SW*, V, p. 335). Cf. con White, R., «Friendship: Ancient and Modern», en *International Philosophy Quarterly*, vol. 39, n. 1, 1999, pp. 19-54; Safranski, R., *Goethe&Schiller. Geschichte einer Freundschaft,* Múnich, Carl Hanser, 2009.

III. Un respeto. El discreto encanto del entusiasmo

III.I. El curioso precedente de los entusiastas del Delfinado (y su gran peligro para las buenas costumbres)

El Siglo de las Luces, por lo que se ve, ya habría tenido la ocasión de hacer su aprendizaje en lo que a escándalos internacionales se refiere. Pierre Coste, un hugonote francés que, huyendo de la tormenta religiosa patria se había decidido a fijar su residencia en suelo inglés para acabar desempeñando labores de traductor y preceptor privado, en un envío a Leibniz con fecha de agosto de 1707, adjuntaba a los varios libros que pudieran interesar a este la noticia de los misteriosos acontecimientos que estaban teniendo lugar en la *City* londinense y de los que se habían hecho eco las principales gacetas europeas de la época.[1] Ni el contenido literario [p. 187/432] del envío, ni la noticia eran fruto de una maniobra casual. Como escuela liminar de la opinión pública, la *République des Lettres*, la «república» de los intelectuales, a través de su correspondencia y del intercambio epistolar en que muchos de sus miembros fueron fraguando su propia obra, también encontró en algunos curiosos fenómenos del momento motivo de confidencias. Esta red de relaciones amistosas y, en muchos casos, de admiración intelectual mutua, intercambiaba entre carta y carta la oportunidad del comentario de los sucesos que, distanciados como estaban las más de las veces, despertaban el ánimo a la especulación y la aplicación en tanto críticos sociales de las propias doctrinas que trataban de publicitar… Coste le comenta al de Hannover que

> [en] Londres algunos franceses de Cevenas, que se alzaron en armas contra el rey de Francia, hubieron de salir de [aquel] reino y se vinieron a Inglaterra, donde ahora ejercen de profetas. Se reúnen en un lugar señalado, han conseguido hacerse seguir de varios conversos ingleses, entre los que hay algunas personalidades de la buena sociedad distinguidas por su rango, su ingenio y su fortuna. Uno de entre estos prosélitos, gentilhombre de muy buen carácter y de dos mil libras esterlinas de renta, *profetiza en lenguas que él mismo desconoce*.[2] [p. 188/432]

Los entusiastas hugonotes franceses afincados en Londres debían resultar un más que atrayente motivo de discusión y oportunidad de explicarse para Leibniz, a juicio de Coste. El corresponsal francés, oficiando de enlace entre la Casa de Oates en Inglaterra, residencia última de Locke, y la cuna de los condes [*Earls*] de Shaftesbury y el más importante pensador alemán del momento, se había sentido atraído y enredado en esa relación de ideas tan cercana que parecía reclamar la referencia a los profetas del Delfinado toda vez se atendía al contenido del libro que pensaba remitirle a Leibniz llegado el tiempo. «Pierre Coste le enviará la *Carta sobre el entusiasmo* recién traducida [al francés] y publicada por él mismo, pero sin dar indicación alguna acerca de [quién es] su autor».[3] Porque lo relevante era el tema, no quien lo firmaba. Y suprimido el nombre de la acción, quedaba la obra como cuestión significativa. El caso de estos nuevos profetas y sus raptos de sentimiento, esos que les ayudan a explicarse en lenguas por ellos mismos desconocidas, imbuidos como por [p. 189/432] un espíritu divino, estaba contenido en el comentario que es el texto anterior, como «noticia» de la que espera comentario específico. Pero, por si acaso, Coste reitera la importancia del suceso con el siguiente envío. Al parecer, como si de un raro honor a Locke se tratase, sin querer entrar en absoluto en los dimes y diretes sobre su *Essay* en los que pretendía enredarlo Leibniz, no quería bajo ningún concepto dejar escapar la oportunidad de picar el celo metafísico de este último a través de la mediación de aquella noticia.

El mismísimo Locke podría haber pensado que el caso de los «profetas del Delfinado» figuraba como un muy buen *experimentum crucis* para que Leibniz se explicara respecto de su propia doctrina, que el inglés veía como la lista perfecta de todo lo que en el *Essay* había pretendido combatir. Para sustituirlo está *Lady* Masham, su discípula. Y por supuesto que los libros que viajan, y por qué viajan, dependen por entero del cálculo de esta. Es por su insinuación que, a la *Letter* —auténtico motivo quizá de todo el paquete postal— la guarecerán como envíos previos y, quizá por ocultarla preventivamente y agrandar su efecto por la sorpresa, una obra escrita por el padre de *Lady* Masham, Ralph Cudworth, donde este expone su propio sistema de la *armonía cósmica preestablecida.* Junto a este, un libro anónimo —y empieza con dicho volumen el juego de máscaras entre Locke y Leibniz, por medio de escritos de nombre desconocido e idea conocida— titulado *Livre de l'Amour de Dieu contra M. Norris* [Libro del amor divino contra Mr. Norris][4], donde se «compromete [p. 190/432] el concepto de sustancia [o ente] al creer, como en el caso de Mr. Locke, que no es posible concebir aquello que no pueda imaginarse, a saber, el principio activo, simple e inmortal del pensar».[5] Y es que esta segunda obra cobija entre sus páginas la precisa doctrina lockeana contra la *mónada* leibniziana como sustancia metafísica capaz de autoorganización, atacando el mismo concepto como inimaginable, esto es, *impensable*. No se puede imaginar qué quiere decirse con eso de que la *mónada* o *individuo metafísico* posee un principio activo interno, fontanal, que crece y se desarrolla, como desde un punto cero inextenso, y que concentra toda la actividad de cada sustancia independientemente, desbordándose después «de dentro afuera». ¿Qué significa eso de que Dios habría dado cuerda a cada individuo, sincronizado después el conjunto armónicamente, y habríase retirado

mansamente a ver el desarrollo de su obra? Esto, para Locke —a quien ha prestado su pluma la mismísima *Lady* Masham, hija de Cudworth— es un despropósito metafísico de proporciones… cósmicas. Su respuesta es una basada en peso y medida, eliminativista porque en su sobriedad puede prescindir en la economía doméstica de qué sea eso de una *sustancia*. La «discusión que no es tal discusión» tenía ya una historia a sus espaldas de nada menos que casi cuatro años. Al problema de la organización de la materia *à la Leibniz*, con un misterio que brota del interior de los individuos y que se coordina a escala [p. 191/432] universal, esa *armonía preestablecida*, responde Locke: Usted, *Monsieur Leibniz*, no puede explicar semejante proceso, no puede explicar qué es una sustancia con eso que llama «mónada».

Y así, al guiño que debía resultar el primer escrito del padre, con el que Locke el empirista no tenía desde luego nada que ver, viene a sustituirlo la mueca sardónica —por si acaso el de Hannover no se había dado por enterado del todo—, el volumen de la *Lady*, discípula aventajada del buen Locke. Nada sabía esta de «las naturalezas plásticas» que se andan formando por ahí con un ritmo propio. ¿El concepto de «fuerza»? Eso se lo podemos dejar a Newton, que carga sus leyes de postulados metafísicos insufribles. ¿Quiere usted que hablemos de las entelequias aristotélicas como seres angélicos? No tiene hoy *Mr.* Locke el ánimo para tales excesos del pensamiento. Por experiencia, la *Lady* —y, naturalmente, Locke— entiende la observación reductible a átomo psicológico, social o político, sometido pues a medida y a contabilidad. Una cifra que pueda entrar en las cuentas. El grial de la meritoria minuciosidad. Y «lo que no entra en la cuenta, no existe».[6] De aquí al positivismo hay un paso, ese que debe dar el celo de la desilusión fetichista. Del dato, al dato muerto. Si hablamos de ontología, entonces hablamos de *átomos de sensación*, de asociación de átomos, y de convención nominalista si se nos da el hablar de leyes de la Naturaleza. Una ley es una abreviatura o apócope de un montón de sucesos, por lo demás independientes unos de otros. La inducción y la costumbre son las normas, nada de misterios más allá… Si de lo que hablamos es de política, ahórrenos *Herr* Leibniz sus éxtasis populistas acerca del sentimiento de lo común y de la armonía universal. Con eso poco se puede hacer por estas tierras. Cuéntenos más bien de la estructura del pacto y, si acaso, de la del contrato entre iguales, entre individuos libres que pueden mantener su palabra. «El dilema se bandeaba entre una antropología acusada [p. 192/432] de proclividad a riesgos místicos y otra más que sospechosa de atenerse a la pauta del egoísmo puritano de clase trascendental. La Iglesia de los primeros era concreta, asamblearia, grupos de ayuda mutua con que flotar apenas sobre el hambre y el frío mortíferos. La Iglesia de los segundos, su verdadera Iglesia, era [una al modo en que lo es] el Banco de Inglaterra, donde las «denominaciones» se quedaban en su verdadero «importe» o importancia».[7] Nombre y precio, eso determina el valor, valor que es anotado puntualmente junto al asiento bancario.

Pero la pena de la *Lady* es grande porque hay sajones que son contumaces. En 1707, Leibniz está más que preparado para publicar su respuesta al *Essay* de Locke. Si esta no quiere facilitar la discusión y se escabulle —piensa—, tanto peor para ella. Confiará al

papel sus pensamientos por escrito. El *Essay*, el auténtico manual del conocimiento válido para el empirista, tiene que tener una nueva continuación y apostilla: los *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano] están listos, aunque solo sea en la cabeza filosófica alemana —que no los publicará en vida—, y así se lo hace saber Leibniz a Coste, quien, seguramente comparte la noticia con la familia a la mesa.

Como Leibniz parece seguir sin darse por enterado de por dónde van los tiros, Coste se decide a enviarle a aquel la *Letter.* ¿Se refiere usted a esto con su ontología? ¿O a esto? ¿O a esto otro? Humor inglés —aunque sea transmitido por un francés— en toda regla.

> ¿Su antropología, señor Leibniz, con esas formas o almas o principios originarios o mónadas, no será acaso como la [del entusiasta][…]? ¿Hasta qué punto una antropología de tipo innatista o monadológico, movida o inspirada desde el fondo, no está expuesta a caer en excesos de entusiasmo o a dar facilidades para esas [p. 193/432] visiones y fanatismos, que, sin embargo, tan bien quedan rehuidas y sorteadas —dice Coste— con la antropología del vacío, del alma sin naturaleza propia ni acción propia, sino rasa como una *tabula* imaginaria y abstracta? [Como la que ofrece Locke, vamos…].[8]

Y es que eso de la inspiración y del rapto entusiasta da para mucho o para muy poco. Depende de cómo se mire. Todo depende de que pueda articularse de manera comprensible, y Locke no cree que Leibniz lo haya conseguido, pues, ¿Cómo distinguir al falso profeta del verdadero? ¿Al impostor del «theíos anér» [θεῖος ἀνήρ], del auténtico «hombre divino»? ¿Hay algún sentir especial que no somos capaces de comprender? Y, más importante aún, ¿cómo proteger el buen orden social de ambos, del falso como del verdadero?

—Fíjese usted, *Herr Leibniz,* aquí cerca de casa tenemos a alguien con quien usted puede conversar. Nosotros no nos entendemos… —parecen contestarle los ingleses. No sabemos qué quiere significar el joven Lord con «pre-juicios» [*preliminary right of judgment*], cosa que huele demasiado a idea innata; tampoco por qué usa «notions» en lugar de ideas, o si —nos preguntamos— directamente relacionado con ambos puntos en litigio, de verdad cree en el poder de lo que parece ser una suerte de introspección a la hora de generar conocimiento o saber válido:

> Hemos de vernos [dice el tercer *Earl* de Shaftesbury] no solo en un estado de lo que vulgarmente se conoce por buen humor [*good humour*] de corriente, sino antes bien en el mejor de los humores, e, incluso, en la más dulce, la más amable de las disposiciones de que somos capaces en nuestra vida diaria si acaso, [y esto] para poder *comprender bien qué es la verdadera bondad* [*true goodness*], *y qué implican atributos del estilo* […] Veremos con mayor claridad, así predispuestos, si aquellas formas de la justicia, si aquellos grados [p. 194/432] en que se administra el castigo, si aquel temperamento resentido, o si la medida de la ofensa y de la indignación, *se compadecen adecuadamente con la noción original de lo que [por ejemplo] la bondad pudiera ser* […] El mismo ser divino, *o la naturaleza bajo su tutela, las ha implantado en nosotros, y estas debemos presuponer si* es que hemos de honrarlo o alabarlo de cualquier manera.[9]

Pero, si para Locke el ejercicio de la comprensión [*understanding*] puede resultar un plato para el empacho de su propia epistemología, si en esta especie de la simpatía no

encuentra sino una introspección dada la vuelta, en torno a la cual se arraciman todas las dudas previas sobre la probidad intelectual del *Lord* que nombrábamos hace unas líneas, lo que sí sabe identificar Locke —aunque, como veremos, lo identifica erróneamente— es la simiente del caos que anticipa *Lord* Shaftesbury cuando se atreve a darle nombre, y espera señalar con él, a cosas como «la verdadera bondad» o «la justicia» y, no contento con eso, nos incita a hacer bellaquerías del tipo de «vernos en nuestro estado de ánimo» y «colocarnos en nuestro mejor humor». Todo esto sonaría a peligro fanático y a superstición para *Mr.* Locke. Pero, la «comprensión» bien entendida consiste en atender en primer lugar al tono y carácter de nuestros propios estados de [p. 195/432] ánimo porque impregnan toda nuestra existencia; los «humours», que son todos los humores clásicos para el médico, consiste en apreciarlos —subjetivamente— y discernir cómo nos afectan —objetivamente—, como un velo que puede dificultar nuestra correcta apreciación de tantos y tantos problemas, pero que es velo sin el cual la visión no existe. Por ello, mejor estar respecto de estos en el mejor de los estados, o en el mejor de los equilibrios, y no se resentirá con ello nuestro buen juicio —aconseja el joven *Lord*. Pero claro —podría responderle a su antiguo preceptor—, si acaso no nos encontramos de buen ánimo [si estamos *ill-humoured*, de «mal humor» o de «humor enfermo»], ¡tengámoslo obviamente en cuenta como elemento aditivo en la química de nuestros juicios!

Lord Shaftesbury y, con él Leibniz, ve en la experiencia ordinaria un filón que ha de ser tratado prudentemente en estas sus transformaciones alquímicas. Prudentemente porque es tan rico como explosivo en su naturaleza. Y explota por contacto y simpatía.

Su tratamiento adecuado ha de comenzar, por tanto, siendo popular. Es una experiencia común, un sentimiento de lo común, primitivo o básico, y, si se ha de destilar por mor de su refinamiento, no se olvidará jamás este origen. Pero no hemos de olvidar que los afectos son lábiles, huidizos, muy fluidos… «No acepta[rá] nada [este tratamiento] que no responda a lo que experimentamos [en] nosotros»[10], pues hay que evitar la prevención lo mismo que la precipitación en el juzgar, pero por el camino no se nos puede perder la materia prima del experimento. Además, esta materia de la voluntad [*vis*, fuerza] tiene como producto natural sus propias tendencias intrínsecas, tiene sus propias inercias originarias, y, claro está, sus simpatías y antipatías cósmicas.

> No bajo cualquier disposición nos es dado el juzgar las cosas adecuadamente. Debemos juzgar de antemano nuestro propio [p. 196/432] ánimo, y, de acuerdo con este, el resto de cosas que caen bajo nuestro juicio. Mas nunca hay que fingir que se juzga realmente, o que atendemos a nuestra auténtica disposición al juzgarlas, si hemos hecho ya dejación previa de nuestro derecho al prejuicio [*preliminary right of judgment*], y esto bajo presunción de seriedad [*gravity*],[11]

porque bien pudiera ser que estuviéramos ante un espíritu de sal, y requiriéramos del álcali necesaria para hacerlo precipitar, sin la cual —tristemente— quedará muda la sala del experimento de cualquier rastro de celebración.

Hay que empezar por algún lugar y en algún momento, por ejemplo, por un juicio que será corregido, suprimido, o afirmado y continuado; pero *in vacuo* no hay juicio en tanto

tal. En definitiva, por querer curarnos en salud y presentarnos bajo guisa de gente grave y seria, echamos por tierra gran parte del capital, ya que —siempre según *Lord* Shaftesbury— los primeros juicios de los hombres suelen ser mejores que muchos de sus pensamientos y reflexiones posteriores. En especial, esto sucede cuando la reflexión y el pensamiento posterior vienen a enturbiar la claridad de que hacían gala aquellos previos. Aquí leía atentamente Leibniz en *Shaftesbury* una idea que conocía como bien próxima a sus más íntimos pensamientos. «Los primeros impulsos y juicios [irían] […] bien dirigidos; ciertas reflexiones, en un segundo momento, retuercen el instinto natural y lo hacen reservado y egoísta, calculador, aterrado y aterrador».[12] Convierten los afectos naturales en enemigos de primer orden porque son los que primero nos encontramos en nuestras pacíficas costas. El curioso por el afuera, se vuelve temeroso por el afuera. Pero la afección natural simplemente sucede. Ese es su único pecado. Es un diamante en bruto preparado para ser tallado, pero no [p. 197/432] cualquier forma mantendrá intacto su valor inicial. Como diamante que es la afección, podremos deformarla, pero no eliminarla, y entonces ella se tomará una justa venganza por la deformación, haciéndonos sentir su presencia de una manera, eso sí, menos amable. Si tallamos mal el diamante nos cortamos con él, y todos sabemos del peligro de enfrentarse al más duro de los cristales que pare la Naturaleza.

Así el sentimiento se vuelve contra el sentimiento, verdadera tragedia cósmica por contradictoria. Usando la figura ciceroniana, y que Kant recoge en alguna que otra ocasión, la Naturaleza se coloca ella misma en el papel de la madrastra.[13] ¡Cuando es la [p. 198/432] madre en realidad! Porque no se puede negar que el «objeto [del *sentimiento*] siempre es *más o menos claro, bien que no distinto* […][La *experiencia*] es clara porque la impresión es de algo, y *de ese algo hay que tener un mínimo de idea,* que puede ser inadvertida [piénsese en las *petites perceptions* de Leibniz] o inconsciente incluso. Como esa idea ha entrado por la vía de una «conmoción originaria» [o nos la hemos encontrado ya *ahí-dentro, da-sein*, ahí-siendo], la más originaria, *es omniabarcadora, es global*: lleva una sensación general de la vida, de la existencia»[14]. Tenemos de nuevo la ventaja que [p. 199/432] Kant nos señalaba en los usos del método popular, la seguridad de un algo con lo que empezar. Esta clase de experiencia nos llena por completo, nos ata a este fugaz instante, pero por esto mismo es vista como amenaza. Un cordón umbilical nos separa del vacío. Porque es una noción confusa, no distinta, que cuesta [p. 200/432] diferenciar y extraer de su contexto y hacer límpidos sus bordes respecto de las nociones con las que pudiera relacionarse más de cerca. Está inarticulada y, por eso, no entra dentro de ningún discurso posible. No se puede pronunciar o nombrar o pesar o medir. Es un algo. No ha sido tratada, es irreductible y única, global. Una auténtica amenaza para los torpes porque juega en las ligas del todo o nada. Como está ensimismada en este *aparte rei*, queda indistinguida por juicio alguno. Además, para cosecharla, si somos de los que siguen consejos, poco menos que debe uno dejar que se lo trague la tierra, hundirse en una especie de gruta a la búsqueda de una cosa llamada *sentimientos*, *disposiciones*, *afectos*. Hay que ir a cosecharla a un sitio que Leibniz llama «fondo».

««Fondo» es una categoría leibniziana de su doctrina sobre la sustancia [mónada]. El sajón la ha desarrollado precisamente en su correspondencia con *Lady* Masham, es decir, con Locke. […] Donde no hay *fondo* es porque *no hay naturaleza*. Hay quienes [—como Locke— por el contrario] no consideran conveniente que»[15] cuando se tenga a bien hablar del reino de la Naturaleza, se alberguen precisamente prejuicios en llamarlo de la necesidad. El que así procede oculta aviesamente sus propias limitaciones con palabras altisonantes que bien escuchadas suenan a hueco. El sano principio de la causalidad eficiente enlazaría por medio de razones —gnoseológicamente— y mediante sus sucesiones correspondientes —ontológicamente— el todo de la experiencia. Como funciona por proporciones, la escala se mantiene. Sencillez y claridad. Pero esta claridad, es más bien a la inglesa, y no de las otras que tan bien se conocen en tierras galas y que se presentan para los escépticos bajo guisa de evidencia. No, no hay que imaginarse nada más… ¡Dónde íbamos a ir a parar! ¿Qué es eso de «fondo»? El misticismo sobra del todo en la Casa de Oates. Se lo dejan a los entusiastas franceses que declaman bajo los soportales de la *City*. A ver si Leibniz puede explicarse [p. 201/432] cuál es la diferencia que lo separa de aquellos. Ese y no otro es el reto lockeano. Allí, en la Casa de Oates, a falta de otros, *Mr.* Locke y *Lady* Masham son gente seria, y la gente seria no anda a gatas buscando «fondos».

La cura para tal *maladie,* lo que *Mr.* Locke recomienda, es

> expulsar del mundo todo orden [interno] y toda virtud [en sí, sin principio que la rija, pero curiosamente tan cacareada por otro lado, [es él el que] declaró no naturales y sin fundamento en nuestro espíritu las nociones propias de estas cosas […] Así, la virtud, para Mr. Locke, no tiene más medida ni más ley ni más norma que la moda y la costumbre; moralidad, justicia, equidad dependen solo de [lo que decreten] la ley y la voluntad.[16]

Como una suma de dos dígitos. Lo correcto o lo incorrecto, la virtud o el vicio, no son algo en sí mismo. Eso de las «notions» no hay quien lo entienda —ni quien lo comprenda—. La inclinación recibe su etiqueta solo más tarde, en el comercio humano. No «hay trazas o ideas de [estas cosas] impresas en el alma humana. ¡La experiencia [exterior] y nuestro catecismo nos lo enseñarán todo![17] Todo eso del «orden interno», del «fuero interior», de la «afección originaria» y el «fondo» suena a problema irresoluble y nueva versión de las *cualidades ocultas*. Para curar al enfermo imaginario lo que hay que hacer es vaciarle los bolsillos. Como lo que sostiene es que su bolsa está llena de monedas, lo que se le debe mostrar no es lo profundo de esta, sino volvérsela del revés y mostrarle el forro. Y, claro está, la actividad de buscar estas [p. 202/432] cosas, la introspección —subjetiva— y la simpatía o comprensión —objetiva—, son actividades sin uso alguno en este mundo de las gentes de bien. Incluso estaríamos justificados a creerlas algo indecentes, de diletantes que no asumen su mayoría de edad, *à la* Protágoras, que afeaba a un Sócrates su filosofar como rasgo de infantilismo. Locke es buen lector de Hobbes. El ciudadano se debe a pactos y contratos, a la ley. Estas son las actividades a las que se dedica el hombre serio. Su palabra sí que cuenta; el pacto tiene detrás quien lo refrenda. ¿Puede la «notion» decir lo mismo? No es que los sentimientos del correcto *citizen* inglés no sean reales, ¡vaya si lo son!, pero eso queda para el ámbito

de lo privado. El mecanismo de la autoridad es sumamente práctico. Lo que no cuenta, o no entra en las cuentas, es porque no es de importancia en la vida política y social. Las pasiones, si entran, tan solo lo hacen como posibles antropológicos. Ya que, no lo olvidemos, «el bienestar [ese *good humour*] al parecer carece de principio alguno tanto para el que lo recibe como para el que lo dispensa (pues se trata de algo que cada cual entiende a su modo y manera), porque atañe a la materia de la voluntad [o a la experiencia o afecto originario en el juicio], que al ser algo empírico no es susceptible de la universalidad de una regla».[18] Si algo de estos afectos entra en las cuentas será bajo la égida de saldo contable, de una mecánica adecuada de las pasiones. Una mecánica así identifica perfectamente lo que interesa, que son aquellos apetitos que afectan a la esfera de lo público. Pero, si bien podría el defensor de esta *Realpolitik in nuce* defender semejante versión del problema de los afectos, ¿Puede defenderla igualmente como marco de los objetos de interés del historiador? Porque una historia de lo que es, monda y del contaje y minutero, es algo magra… diríamos.

Estamos en que no tenemos *ley* o *principio fundamental* que rija lo que se desea ni cómo se desea. Así que, medio asalvajados como [p. 203/432] están, si alguno de estos afectos quisiera penetrar en la ciudad, en la esfera de lo público, mejor que lo haga como visitante observador de las buenas costumbres vigentes antes que como entrometido y alterador del orden vigente, pues a estos últimos saben muy bien cómo tratarlos los *Misters,* tanto Hobbes como Locke. Todo cabe en el vasto campo de la Naturaleza. Y porque, de hecho, cabe que nos abandonemos a semejantes raptos que infectan esta nuestra *res publica*, «la cosa pública», hará bien el político en ser precavido:

> Podríamos así decir, bien respaldados de razones, que toda pasión equivale a un pánico cuando se inflama en una multitud y se propaga ante nuestros mismos ojos, o, incluso cabría decir, como por contacto o simpatía. […] Es un espectáculo cuya misma contemplación provoca ya el brote contagioso. Las furias vuelan de un rostro a otro, y el mal es antes adquirido que avistado. Aquellos que se encuentran en un estado de ánimo más sereno y han llegado a ver a la masa bajo la influencia de semejante pasión, han jurado haber descubierto en los semblantes de los hombres algo de un carácter mucho más fantasmal, más aterrador, de lo que con ocasión de otras situaciones semejantes puede ser experimentado [en particular] bajo el imperio de otras pasiones. Tal fuerza tiene una sociedad enferma [de pánico] —tanto de buenos como de malos afectos— y tanto más poderosas serán cualesquiera afecciones de ser estas sociales y comunicadas.[19]

La *pasión social fundamental* reverbera, se acrecienta en la multitud, brota y se propaga, como una enfermedad contagiosa, hace eco y se contesta. Existen, de hecho, estas pasiones.

Metido a filólogo, cuenta justamente *Lord* Shaftesbury cómo el origen del término «pánico» proviene de una expedición emprendida por las deidades romanas de *Pan* y *Baco* hacia «las Indias» [*the Indies*]. Estas penetran en tierras extrañas, en lo salvaje, y viéndose atacadas por sus habitantes, hostiles estos a la visita [p. 204/432] extranjera, concibe *Pan* la estratagema de refugiarse al pairo de las grutas cercanas en vistas a que los ecos y reverberaciones con que estas responden a los gritos en ellas prorrumpidos hagan creer al enemigo que más que a unos pocos se enfrentan a un temible ejército. El rugido animal amplificado por las cavernas

unido al aspecto tremebundo por la desolación y oscuridad de semejantes parajes, llevó a tal estado de temor al enemigo, que su *imaginación* exaltada auxilió [a los dioses] a la hora de escuchar el vocerío, y que duda cabe que también a la de creer divisar formas más allá de lo humano. Al mismo tiempo, el desconocimiento de aquello que temían en tal grado los hizo temerlo más todavía, y se propagó por ello con mayor virulencia por las visiones que anticipaban más de lo que lo hubieran hecho con aquellas de las que cualquier narración les hubiera provisto.[20]

¿Teme *Mr.* Locke al «fondo»? Shaftesbury no niega que las pasiones así desatadas sean difícilmente controlables y que sea de conveniencia solventar semejantes episodios históricos. Lo que niega es que el control equivalga a la supresión, y, menos aún, que de esta operación pueda extraerse algún conocimiento provechoso —aplicación útil— para el ser humano. Porque en ocasiones, y de hecho aquí para nuestro caso en la mayoría de ellas, el remedio es peor que la enfermedad. Pues si se desconoce la etiología y el miasma que la ocasionó, por negar este resultado fundamental para la Antropología se desfiguran cualesquiera resultados y justificaciones obtenidas por proporcionadas que se quieran ver. Uno se ahorra, eso sí, muchos problemas de articulación. Cortado de forma expeditiva el vuelo de toda imaginación no cabe el problema de que fermente con visiones y se exalte, porque se la ata para que no se mueva en absoluto. Pero de entre las cosas que les es dado hacer así atadas a nuestras marionetas, por cuello y cintura, [p. 205/432] si bien no se caen y hasta se pueden mover coordinadamente, la apariencia de estar vivas no está entre ellas.

Ahora, se ve en la *uniformidad de opinión* (¡menudo proyecto!) el único remedio contra este mal [del *entusiasmo*]. La salvación de las almas es ahora la heroica pasión de los espíritus exaltados; y se ha vuelto, por así decir, *la preocupación principal del magistrado, y propiamente el fin del mismísimo gobierno*.[21]

Pero, en todo caso, si la categoría leibniziana de «fondo» da para demasiadas elucubraciones, lo cual nos lleva a «amplificar merced al desconocimiento», no es menos cierto que la ignorancia docta que propugna Locke es la de un desconocimiento que busca no amplificar nada, lo cual, si es que hubiera vibraciones en el ambiente, que sucediese algo digno de reseña, también sería un «imaginar» que no pasa nada.

Contra la díscola espontaneidad y la posesión entusiasta del ánimo, el remedio siempre es la vara: la autoridad y la coacción de la ley. Lo demás no entra en las cuentas, ni preciso tampoco es que entre.

Es el sano principio de la causalidad eficiente, el que liga pesos y medidas, aquel que nos garantiza y asegura bajo faz de *caso-ley* que la presumida continuidad o estabilidad social se mantiene. Y ese principio se funda en la convención y la costumbre. «El problema que usted presenta, *Herr* Leibniz, ese de la comunicación de las sustancias, lo resolvemos muy fácilmente. Como fácil es el tránsito de la ley al caso bajo la ley» —podría contestar *Mr.* Locke. ¿Que hay mucho más? ¿Que esa no es toda la verdad? Nadie lo niega, pero somos limitados y lo demás se lo dejamos a la *Comunidad de los Santos* y a la *Gracia divina*.[22] [p. 206/432] Dejémosle la ardua tarea de examinar el «fondo» del alma a Dios. Él sí tiene acceso al corazón y los riñones. También a la «esencia en sí» que creemos albergar como «notiones», si es que esta existiera. Además,

un consejo metodológico: si acaso en el siguiente intento de descalabrarnos metafísicamente, hablando por ventura tratásemos de atender de manera conveniente a toda la variedad en cuanto a apariciones en que el buen Dios ha querido verter la esencia humana en el mundo, seguro que tendríamos garantizado un pasaje a la locura. ¿Cómo podría cualquier generación ambicionar hacerse con tal cúmulo de conocimientos? Una actividad así es contraria a la vida y al hacer humano. La crítica a la *historia empírica* que Kant realizara sería abrazada sin miramientos por sus mismos practicantes. Pero es que no se puede hacer otra cosa. Somos finitos.

La constitución natural del ser humano no es para nosotros *una*, porque con Locke hemos abolido el imperio de las sustancias,

> con que llega el crédulo *Mr*. Locke, con sus indios y sus historias bárbaras de naciones salvajes, que no tendrían tales ideas [y nociones], según le han informado viajeros, autores cultos y hombres veraces [y convence a los demás de ello]. Pero *Mr.* Locke […] a estos modernos narradores de maravillas los conocía mejor que a los filósofos antiguos.[23] [p. 208/432]

¿Y no es esto una forma más del pánico? ¿No inficiona *Mr.* Locke las mentes crédulas con un prejuicio de su parte, el de que estas jóvenes naciones no tienen nada parecido a tales ideas? Porque *Mr.* Locke ha cambiado—quizá sin saberlo, no pensemos mal— una arbitrariedad por otra. Locke se pone a contar a la familia que habita en Oates con una sonrisa en los labios y ánimo de historiador y antropólogo a ratos, de cómo estos graciosos salvajes entienden de otra forma la institución del matrimonio, cómo piensan que es la de la familia, cómo se organiza la sociedad allí de forma tan variopinta, qué extraños ritos adornan en aquella otra la ceremonia de la inhumación, cómo es tratado cual divinidad acullá el gobernante, y —añade entonces de forma concluyente y crédula — de tal variedad en la forma solo se puede inferir que hay una pluralidad de formas de administración de los vínculos sociales y públicos, ninguna mejor que la otra, cosa que nos libra del engorroso expediente de tratar de descubrir en nosotros ese pretendido derecho natural y las ideas innatas que se le suponen como constituyentes.[24] *De un es, un debe ser.* Porque lo que manda es la autoridad, la costumbre, y la ley de la convención. Y es por esto que, como cura, antes de levantarnos insatisfechos de la mesa, quizá valga más la pena repetir por lo bajo, para nuestro coleto, cansinamente, eso de que

> en las aplicaciones del asociacionismo de Locke al estudio de la historia […] la asociación de ideas [, por un lado,] es una noción confortable en la medida en que descansa sobre la presunción de una continuidad ininterrumpida, [como las narraciones causales de Danto, Gallie o White, que no son sino causales en apariencia] cosa que sugiere a su vez que un conocimiento completo es posible [p. 209/432] de hecho [aunque no sea alcanzable en esta vida]. Por otro lado, produce la inquietud referida a la posibilidad de un espectro infinito e incontrolable de asociaciones libres [arbitrarias], lo cual es una forma de locura.[25]

La forma narrativa de la Historia no es otra sino la de la casualidad, que, si así se quiere ver, es la de la causalidad empirista asociativa. La línea recta trivial de las causas.

Pero antropológicamente hablando, un resultado en otro sentido es además completamente inútil. No hay algo llamado «ser humano». Los problemas de la

comunicabilidad de las sustancias, la continuidad de la naturaleza, la eficacia del principio de causalidad eficiente, o el sentido de la existencia quedan desde luego resueltos. Sin embargo, para un viaje así, *à la* Locke, uno no necesita alforjas.

> La desconexión de la naturaleza, la pérdida de la inmediatez de la experiencia, la carencia de contacto entre el dentro de las sustancias, el abandono de las referencias interiores de la causalidad suficiente según la verdadera naturaleza de las cosas… le da todas las facilidades a la arbitrariedad, que, en religión, se llama superstición, y, en política, tiranía,[26] —sentencia Shaftesbury.

Por suerte, la Cultura se despereza, y es entonces capaz de observarse críticamente en ese espejo que son las bárbaras naciones salvajes, que ya no parecen ni tan bárbaras —porque se las va entendiendo en lo que farfullan—, ni tan salvajes —porque se las va comprendiendo en sus motivos—. Así puede considerarse que esas historietas que nos traen los navegantes, lejos de quedar amortizadas en el cuento galante, la anécdota curiosa o el chascarrillo con gracia, nos proporcionan además de un espectáculo [p. 210/432] divertido uno ilustrativo. Nos enseñan a valorar. Para *Mr.* Locke, si el relato ilustra, ilustra a modo de instancia demostrativa de lo que él ya sabía. Para nosotros, ya del lado de Shaftesbury, las narraciones [*Erzählungen*] «cuentan» en la medida en que a través de sus ejemplos nos recuerdan qué fuimos y cuáles son nuestros orígenes, orientando dicho conocimiento hacia una aplicación útil para nosotros mismos. Y de entre las enseñanzas que esto nos puede acercar como regalía, no es poca la que, adaptada, nos demuestra que en la Historia se encuentran todas las vías de nuestro futuro, en nuestro pasado y nuestro presente, que, esa «piedra de toque de todo lo que puede decidirse como ley para un pueblo»[27] se halla presente y obrando en la experiencia de las Indias y las jóvenes naciones, lo mismo que en la época clásica, porque

> podríamos así decir, bien respaldados de razones, que toda pasión […] [tiene la facultad de inflamarse] en una multitud y de propagarse ante nuestros propios ojos […] *como por un contacto o simpatía*» precisamente porque en su naturaleza está inscrito el atributo de «ser estas *sociales* y *comunicables* [*communicative*].[28]

Lo que con ocasión de situaciones semejantes puede ser experimentado particularmente, tiene en la sociedad su proyección, y, por eso mismo, dice Shaftesbury que, de saber como sabe la Humanidad de muchas clases de pánico, pasiones inflamables socialmente, se puede aventurar que «las civilizaciones [cuando nacen, sociales como son, basadas en un principio de comunicación,] nacen de algún[o] […]. Y ello está en la estructura de la naturaleza humana».[29] Luego, diversos gobiernos se fundan en [p. 211/432] diversos estados de ánimo y tienen como «por dentro» una pasión o principio del querer básico que los vertebra. «La piedra de toque de todo lo que puede decidirse como ley para un pueblo reside en la siguiente pregunta: ¿podría un pueblo imponerse a sí mismo semejante ley?»,[30] ¿verse quizás entusiasmado por el mismo pánico?

Las distintas pasiones vienen de serie con el aditamento de poder ser convertidas en sociales, comunicadas, propagadas, quizás amplificadas para nuestro descontento, pero esto será ya cuestión de graduación. Primera conclusión importante: las pasiones que pueden ser sociales y comunicables son, por lo mismo, universalizables. *Sensus*

communis. Pueden reverberar y propagarse. Queda para el epistemólogo y el magistrado hacer pruebas a la imaginación sobre cuánta carga es capaz de soportar antes de dispararse por elevación a amplificar los efectos de lo que cae en su brazo de la balanza. Pero lo primero es saber si su balanza pesa tales pasiones como sucede con el resto de los mortales. Si es o no sensible o lo suficientemente sensible. Lo segundo y fundamental, un resultado tanto para el observador filosófico, como para el hombre de Mundo, es que las pasiones nos dan noticia, si las seguimos en sus derroteros, si las llegamos a comprender, de los posibles orígenes de nuestra sociedad presente o del de las sociedades presentes, en general. Y, todavía más útil: del estudio de las pasiones que fluyen por el cuerpo social también se puede diagnosticar a la larga y a la corta el peligro de colapso de la misma sociedad que las sustenta. Cada pasión y afecto tiene su lógica, palabra de Crisipo. Poderoso artilugio para nuestro método hermenéutico analógico, porque lo ganado en Antropología es conocimiento revalorizado para la Política y, de aquí, para la Política en el tiempo, para la Historia. La pasión concreta cristaliza, se propaga y funda una sociedad. Se hace positiva. Se asienta en ritos y en instituciones. Se institucionaliza [p. 212/432] en rito y así se hace objetiva y pública, fórmula comunitaria o gobierno, desde el caldo de cultivo emocional. La furia licuada que viaja de rostro en rostro posiblemente es el origen de los pueblos bárbaros y conquistadores. Así que, lo primero que golpea con la fuerza de la evidencia es que, cuando se trate de fundar una sociedad, mejor será elevar a piedra sillar una buena pasión [*good humor*] antes que un *ill-humour*, y, si de detener los raptos de fanatismo y entusiasmo se habla, mejor será también saber en qué pasión tiene su origen, y si se aviva o se apaga el fuego aventándolo o intentando sofocarlo.

> Hay gran variedad de pánicos en la Humanidad, aparte del primero que se nos puede venir a las mientes, que es el miedo. Cuando un entusiasmo de cualquier clase se aviva, como con frecuencia ocurre con ocasión de encontrarnos ante melancólicos, estamos avisados y más nos vale tomar medidas. Pues dichos vapores se elevan de acuerdo a Naturaleza, y tanto mayor será su costumbre cuando corren malos tiempos [en tiempos dados a auditorios atentos y deseando dar oído a las crónicas del *terrorismo en Historia*, quizá, tiempos estos] como cuando los hombres se encuentran bajos de ánimo, con ocasión de calamidades públicas, de la insalubridad del aire o de la dieta, o cuando la desgracia se cierne desde [el *reino de la necesidad* para aplastar de un manotazo los majestuosos palacios de lo civilizado][…], bajo guisa de tormentas, terremotos, o de otros prodigios que así de asombrosos se nos antojan. En estas épocas se aventarán los pánicos [del miedo y el temor] con total seguridad, y deberá el magistrado darles alguna salida. *Pues de aplicar remedios severos, y echar mano de la espada,* la *fasces*, como de una cura, *agravará a buen seguro el caso* y acrecentará los mismos humores melancólicos que intenta aplacar, aumentando la causa del ánimo destemplado.[31] [p. 213/432]

El consejo que el *Lord* pone por escrito para el posible futuro gobernante no podría ser más sencillo: que se trate el sentimiento con sentimiento, y que, en lugar de amputaciones, sangrías, o cauterizaciones de lo que no precisa propiamente de cauterización alguna, se *«practique la simpatía implicándose [el magistrado] en las preocupaciones de la gente, y tomando, como si se dijera, la pasión sobre los hombros de sí mismo»*.[32] Y esto no es ningún saber [p. 214/432] arcano. Se practica haciendo un

ejercicio de simpatía, y, no hay necesidad de alarma, pues no hace falta para ello elevar el mismo ejercicio a la exaltación entusiasta. Esto es, Shaftesbury solo le pide al soberano, al magistrado —y podríamos extender la sugerencia por lo ya anotado al hombre de Mundo y al observador filosófico, cada uno según intereses en el asunto y su cercanía a la mesa de juego— o al estadista, que practique la actividad originaria de la cordialidad. Es la más sencilla y la más natural. No puede habérsele olvidado. Es decir, le pide que recuerde la actividad de cargar con corazón sensible con el sentimiento y las preocupaciones de la gente. Darle valor a sus sufrimientos y también alegrías. Lo contrario, su desconocimiento, su silencio, es justamente lo que aviva el fuego incontrolado y el desastre de la *pólis*. Los aullidos pánicos en las grutas hindúes son producto del desconocimiento, de la ignorancia. A la claridad del sentimiento la seguirá de suyo la lucidez de espíritu para dar salida a semejantes afectos en la vida en comunidad y en la Historia, pero el paso previo de acogerlos es necesario. Sin más, Shaftesbury le pide al gobernante incluir los mismos afectos como motivo en su propia actividad deseante, como materia de su voluntad.[33] Comprenderlos en sí. [p. 215/432]

Ese entusiasmo pernicioso que corre el riesgo de lograrse y culminarse en la forma contrahecha de la pasión mal conducida representa, acabado, el fracaso político del magistrado que administra la paz en la ciudad.

El primer terror de *Mr.* Hobbes era el *Leviatán*, la guerra internacional. El segundo, el *Behemoth*, la guerra civil.[34] Pero esta forma de los afectos, la disposición entusiasta, solo trata de conservar el potencial afectivo, que no es sino una constante antropológica fundamental a tener en cuenta toda vez que se trate de gobernar a seres humanos y no a plantas, o de formarlos [p. 216/432] comunitariamente. También toda vez que se trate de comprender sus motivaciones —y aquí más vale que preste atención la cabeza filosófica, pues el consejo va especialmente dirigido a la misma— y, estrategia principal a tener por herramienta de las más útiles, es la que ofrece la simpatía. Pues son individuos precisamente los que gobiernan a otros individuos. También son seres humanos, mortales y sentientes, los que interpretan y obran en consecuencia al avistar el comportamiento de los que no son concebidos sino como sus «semejantes». La empatía, ese padecer juntos, es el ejercicio introyectivo-proyectivo que puede facilitar la gobernanza, y Shaftesbury nos la sugiere a modo de intuición como una ejercitación decididamente activa. Hay que ponerse a ella. Uno se implica en las preocupaciones de la gente, toma las pasiones sobre los propios hombros, se coloca en el lugar de otro. Y el éxito en semejante ejercicio queda explicado solo bajo el supuesto de que se da entre iguales. Hay un reconocimiento y se deja de ser un extraño. Hay una *lógica de los afectos*, común, que, bien entendida, deja abierta la puerta a esa *Iglesia asamblearia* o *comunidad del sentimiento*, y esta se funda sobre la asunción de que los seres humanos pueden apelar a una experiencia común, popular, accesible a todos sin privilegios, pero que, al mismo tiempo, es muy personal, coincidente con el sentimiento mismo de la vida y que no es independiente del mismo sino el mismo sentimiento y sentiente, una experiencia más mostrativa que demostrativa, expresiva, que es una con el signo, símbolo o significante que la

representa, y que, dada semejante fusión originaria, como la que permite interpretar perfectamente la pasión que se enseñorea del rostro, es fácilmente identificable.

Esa clase de experiencia «omnicomprensiva y radical [por ser original y originaria, primitiva y fundamental], accesible al pueblo […] [no es otra sino] la experiencia estética».[35] Esta clase [p. 217/432] de experiencia, indudable desde el punto de vista de la teoría del conocimiento porque la sensación es conocimiento una vez se advierte como presencia, figura como «popular» por decir de su universalidad. Es cognitiva aunque no adquiera el rango de conocimiento al modo en que lo puede adquirir la certeza que el devoto de la Ciencia merced a su método peculiar encuentra en sus artes. Y, sin embargo, no quiere negarle nadie su carácter de evidencia, su particularidad, su posición originaria. Los problemas vienen cuando de darle un tratamiento adecuado se trata. «Comprender» [*understand, verstehen*, un cierto colocarse bajo el peso, asumir algo,] es un primer paso hacia el conocer, consistente en darle algún peso e importancia a ese «preliminary right to judge», ese *pre-juicio* original y primitivo.

La experiencia directa que pretende ser la *experiencia estética*, un universal antropológico coincidente con el sentimiento del ser mismo, de estar existiendo —si deseamos nombrar el modo de ser en lo particular—, *no puede negársele por lo mismo al resto del Universo.* Llegamos con ello al argumento consecuente *Leibniz-Shaftesbury*. Por mejor decir, *no tenemos razones de peso ni fuerza demostrativa que nos secunde si nos atrevemos a querer privar de esta al resto de la Creación.* Palabra de Leibniz, entendida por *Shaftesbury.* Pues al argumento sobre las otras mentes cartesiano —que tan caro debía ser también por lo ya visto para *Mr.* Locke en su escepticismo hipertrofiado positivista— se le puede dar muy fácilmente la vuelta, como se les da a esos bolsillos que parecen tan llenos para aligerarlos de una vez. *No tenemos ninguna buena razón, ningún argumento convincente, que nos permita inferir de nuestra experiencia consciente y conocimiento sobre nuestra propia mente, la existencia de otras mentes semejantes* —decía el de la Lorena con más razón que un santo—. Pero, por lo mismo, *no tenemos ninguna buena razón, ningún argumento convincente, que no nos permita inferir de la experiencia consciente y conocimiento de nuestros estados afectivos, la existencia de otros semejantes en un prójimo.* Pues los individuos humanos acompañan estos estados con gran [p. 218/432] frecuencia del carácter de una expresión,[36] y este es un comportamiento que se puede aprender perfectamente por observación, así *à la* Locke. «Este «principio de uniformidad» hace que «lo que experimentamos al presente en nuestros cuerpos» (¡lo que dirían los cartesianos al oír esto!) es lo que hemos de suponer que sucede, no ya en todos los hombres, sino en las demás criaturas del Universo».[37] Asegurando la caridad en la atribución de sensaciones, sentimientos, entusiasmos a otros individuos, y con tanta o más razón contra el escepticismo cartesiano-lockeano, nos precavemos ante la violencia del sentimiento contra el [p. 219/432] sentimiento porque hacemos esperable el suceso —estamos prevenidos para experimentar y predecir—, y ganamos por el camino la evidencia innegable que nos vincula con el resto de las sustancias. Esta correspondencia, simetría o continuidad del sentimiento, es lo que lleva a la solución leibniziana al problema de la

armonía preestablecida qua sistema.[38] Hay una gran cadena de seres vinculados entre sí. Una comunicación entre las sustancias por afecciones originarias.

Ahora, desde un punto de vista operativo y funcional y siendo prudentes, ¿qué otra situación si no le puede ser más conocida, familiar, próxima al historiador universal para empezar que «sacar la armonía de sí mismo» [*aus sich selbst heraus die Harmonie zu nehmen*]? ¿No está él mismo en el centro de su relato de manera trivial? ¿No tiene un «preliminary right to judgment»?[39]

En perfecta sintonía nos advertía Schiller sobre su método. «La Historia Universal parte del principio que se sitúa precisamente en oposición al que persigue un comienzo del Mundo»,[40] comienzo que nos debe resultar inimaginable y extraño ya que no estábamos presentes, de acuerdo con la sobriedad de *Mr.* Locke. Esto es, por otra parte, una consecuencia curiosa, pues ¿No es Historia Universal de aquello de lo que hablábamos?

> En este motivo [genético], la consecuencia efectiva de los sucesos desciende desde el origen de las cosas hasta su ordenación más reciente; el historiador universal [de forma contraria] asciende desde la situación del mundo que le es más próxima en pos del origen de esta misma.[41] [p. 220/432]

Esta situación del Mundo que le es más próxima, incluye trivialmente al mismo historiador. Este ejecuta la operación de historiar siguiendo una fina relación interior, un orden interno, un fondo. Ese fondo no es tan difícil de continuar ni consta de tantos meandros. Más que nada porque es un fondo existencial. «Nuestros *Leibnizs* [*Leibnize*] [*sic*] y Locke se hacen así igualmente dignos de mérito».[42] Son «nuestros» porque figuran como legado humanitario por igual, testadores a favor de los *Menschen* o la *Mankind*, y, cabe a ello añadir que, «a cada mérito le está abierto un [p. 221/432] camino distinto a la inmortalidad, a la verdadera inmortalidad… Quiero decir, [allí] donde lo efectuado vive y sigue caminando entre nosotros, aunque el nombre de su creador quede oculto tras la obra»,[43] y si de elegir entre el inglés y el sajón se trata, el *Professor* Schiller lo tiene bien claro aunque el nombre quede oculto tras la obra. Lo determinante es la obra viva y efectiva. Y es que Schiller ha pasado por las escuelas escocesas del sentido común y la del mismísimo Herder; Leibniz tampoco le resulta desconocido, y no puede ni tiene necesidad de renunciar a un legado conceptual por otro lado tan rico. Si se nos despertara el ánimo, el noble deseo de hacer una aportación a la Historia, esto mismo inmediatamente, «ataría nuestra fugaz existencia a la cadena perenne que une a todos los linajes humanos para sujetar nuestra volátil existencia»[44] por los mismos lazos de la simpatía. Y queda aquí oculto el nombre del autor, sin lugar a dudas. Se ata primero por el existir y no por el designar de la convención. La inmortalidad, la «verdadera inmortalidad», no hay que ir a buscarla a las distancias uránicas, pues se nos puede hacer encontradiza a nuestro alrededor, donde lo efectuado vive y sigue caminando entre nosotros, donde todavía es efectivo y existente. Es una inmortalidad perenne merced a la *gran cadena del ser* que une las existencias de todos los linajes humanos. Todos los linajes humanos, toda la Historia Universal sería necesaria para explicar únicamente este

momento. Leibniz no podría soñar con un mejor acomodo que el texto de Schiller. Pero Schiller se ha interesado antes por Shaftesbury que por Leibniz. Enseguida lo veremos.

Y lo efectuado vive y mora entre nosotros. Efectivo sigue teniendo influencia en ambos sentidos de la cadena. Las generaciones venideras y las precedentes acercan posturas, se interpelan desde distintos tiempos y se sienten interpeladas por los [p. 222/432] pretéritos. Obran *como si* estuvieran presentes los antepasados. Nos influyen e inspiran.

> Basta con la observación llana que tal inspiración tiene *como una presencia ordinaria para los hombres*. Los mismos ingenios contemporáneos [*wits*] son incitados en mayor o menor medida por la opinión en que tienen a sus compañías, *y por la idea que se forman para sí de las personas a las que se dirigen cuando discursean.* El primer actor con el que nos podríamos encontrar, una vez está encaramado al escenario, nos contaría cuánto más se ejerce en él un efecto añadido para la exaltación y por encima de su temple de ánimo usual, si es que acaso se encuentra ante un auditorio lleno a rebosar y de la mejor de las clases además. *Y cuánto mayor será [para el gobernante], que es el más noble de los actores, y del más noble de los partidos asignados a mortal alguno en este escenario terrenal, cuando actúa aquel por mor de la* libertad *y de la* Humanidad.[45]

¿Cuánto mayor no será el influjo e inspiración con que quede tocado, si es esa regia presencia ante la que se coloca, la de la Humanidad? ¿No añade la presencia atribuida, el auditorio imaginado, el interlocutor figurado, «la presencia del público [del pueblo] la de los amigos, la de los que desean el éxito de nuestra causa [*well-wishers*] un algo a nuestro genio y pensamiento»[46]? «¿O es *l*a sublime razón, y su tesoro para la elocuencia que uno descubre ante un público, nada más que la muestra de aquello de lo que uno ya es maestro en privado, algo que puede convocar a su lado en cualquier momento, bien cuando se halla solo, bien si está rodeado incluso de compañías que le son indiferentes [que no le sugieren ningún afecto vivo], bien con motivo de cualquier ocasión irrelevante y a cualquier hora intempestiva? [p. 223/432] Pues más propio es esto de divinidades; el común de los mortales, me parece, no llega a semejantes cumbres»[47]. Sin amigos estaba el gran artífice del Mundo, así notó sus carencias y por ello los espíritus produjo… Y no los produjo cual esclavos, corifeos y turiferarios, como a motivos de la indiferencia, sino que los hizo semejantes a favor de los lazos de la amistad y la simpatía. No de otro modo le hubieran sido útiles para sentirse menos solo ni valorar lo que en él habitaba.[48] Esta divinidad, no obstante, está [p. 224/432] hecha de una pasta muy distinta a la que conforma el misterio extraño de la divinidad nominalista lockeana. Esta tiene cosas en común, y se implica con, su propia Creación.

Esta *ontología de la presencia*, imagina precisamente lo que una facultad imaginativa que se precie puede importar en primer lugar, *un existir*, una *existencia* o *presencia*. Un *algo* —en este caso *un alguien* que espera nuestro discurso y es refrendo del mismo— que está ahí para responder de sí. Método popular. Somos reos en ello de una exhortación u obligación adquirida al reconocer que nuestro discurso, nuestro discurrir, nuestra razón, si llega a ser sublime depende ahora de un efecto amplificado que se centra en la existencia de otro receptor de nuestro discurso, argumento, o razón, y que es la que lo justifica. ¿Otros casos? Los de la divinidad misteriosa y refractaria. A esa tanto le da que le vayamos con razones. Ella tiene las suyas propias, y lo mismo ni las

entendemos. Pero hablamos para humanos. Si acaso pudiera ser, dicha suposición del otro nos coloca por encima de [p. 225/432] nosotros mismos. Lo contrario —decimos— es «asunto más bien de divinidades», que pueden estar solas sin sentir su falta [*Mangel*].[49] Muy aristotélico, Shaftesbury asume nada más y nada menos que, en nuestro uso de cualquier facultad cognoscitiva, el ser humano necesita siempre de un otro que es fin y dirección de lo razonable, y que esto se funda además en lo sensible. Solo un dios o un animal pueden vivir a parte de la sociedad. Es más, ahora, solo un dios nominalista puede. Porque el animal también es capaz de simpatías. La voz es voz significativa en el humano. Una primera consecuencia es que la Antropología de Shaftesbury funda la Moral e incluso la Historia. Habrá que ver hasta dónde es aplicable este nuevo método en tierras alemanas. La *teoría de los sentimientos morales* explica proyectivamente el encuentro común con el otro, que es un semejante y por eso puede valorarse por lo que tiene en común, y se precia de derivar el respeto a este como una *exhortación* o *elevada obligación* en el derecho típico de lo que nos es agradable o desagradable. No podemos dejar de respetar lo que apreciamos. La Política es una consecuencia como teoría de los límites de lo humano, no un corsé de cifras y cuentas positivas. La Política así entendida, además, es lo que sirve a su vez a la Historia como justificación. Nada más puede satisfacernos. Esa es la idea de una historia natural del ser humano. Porque solo la Naturaleza nos viene a mostrar graciosamente aquellas causas que buscan de su satisfacción, es decir, aquellas que buscan una institución que las satisfaga; y, por analogía, así la causa, así la institución. Hay que ver como medio y fin lo que otrora se enlazaba como causa y efecto.[50] [p. 226/432]

¿Pero cómo salvarnos, así sin guía clara, de cometer excesos? ¿En qué nos basamos para decir que el cuerpo del Estado está enfermo y en qué para decir que está sano? ¿Cuál es el criterio —*Lord* Shaftesbury— para distinguir razonablemente entre los estados exaltados y los benéficos? ¿Qué criterio diferencia —en definitiva— eso que vuecencia llama el «buen humor» [p. 227/432] [*good humour*], del mefítico «ánimo enfermo» [*ill-humour*], o del mismísimo «entusiasmo»?

> Pues sucede esto así y de esta manera: sea como fuere, respecto del contenido de la aparición, falso o verdadero [impostado o no, y, bien identificado o no], los síntomas son los mismos, y la misma pasión parece golpear a la persona con fuerza además equivalente. […] Solo cabe inferir que el entusiasmo es maravilloso en su extensión, además de muy poderoso; que es cosa que es de menester juzgar correctamente, y uno puede efectivamente tener fortuna, pero también por otro lado es la cosa más difícil de este mundo de conocer completa y distintamente; ya que ni siquiera el ateísmo está exento de ella.[51]

¿Cómo ordenar semejante feria de apariciones separándolas entre «adecuadas» e «inadecuadas»? ¿Cuando perdemos el norte y se nos escapa rauda la imaginación inspirada? ¿Pero en qué consiste exactamente esta reacción casi física traída como mercancía novedosa del mismísimo pasado? ¿Qué es en sí el entusiasmo?

Shaftesbury no pretende engañar a nadie. Él no tiene la respuesta a la articulación epistémica completa y distinta de este interrogante, pero no por ello lo tiene menos claro. Una cosa es el contenido de la aparición, su esencia afectiva y calidad, su color, y otra

muy distinta, sí, la manera en que la imaginación la exacerba y los mecanismos que se activan para ello. Su preocupación es política, pragmática, el principio activo de la curación del cuerpo del Estado reside en el mismo principio que rige los devenires de su enfermedad. No ser capaces de lo mejor, del juicio demostrativo de relación necesaria entre aparición y contenido de la aparición, no invalida nuestro derecho primero a juzgar [*preliminary right to judgment*], que ya implica la presencia [p. 228/432] de un contenido a descubrir: el miasma. Y estos contenidos son además variados.

Pero sí, mientras toda esta feria de exaltaciones no se discierna con un mejor gusto, hemos de precavernos, y hacer labor de proselitismo en favor de señalar la dirección que parece más segura a la hora de interpretar el contenido de la aparición de estos entusiasmos. La dirección que hemos llamado «necesaria», esto es, necesaria en cuanto a sentido de asociación de ideas, de simpatía. Y la dirección más segura es la que acompasa el máximo efecto con el máximo contenido. Cosa de proporciones. ¿Y quién podría negar a todo esto que la máxima extensión del Derecho Universal, al interesar a todos, debe despertar el más vivido entusiasmo? La «sublime razón» queda entonces prohijada por las *presencias* todas y enardecido el auditorio, porque se colocara el discurseador ante la presencia eterna de todas las generaciones. ¡Habla a la humanidad! Ese y no otro es el estado de ánimo adecuado. El tono fundamental para Schiller. «¡Millones! Os doy mi abrazo,/ en un beso del mundo entero [*Seid umschlungen, Millionen!/Diesen Kuß der ganzen Welt*]».[52] Pero, contra estas efusiones románticas, Kant tercia a favor de la articulación útil. Hay que decir que «la participación afectiva en el bien, [esto es,] el entusiasmo —si bien es cierto que como cualquier otro afecto es reprobable de algún modo y no puede ser asumido sin paliativos—, brinda la ocasión a través de la Historia de hacer una observación importante de cara a la Antropología, a saber, que el verdadero entusiasmo se ciñe siempre a lo [que ostenta una naturaleza] ideal».[53]

Y para Kant, esto vale lo mismo que decir que se ciñe y queda regido por el contenido —regulativo, normativo— de una idea.[54] Por ahora, es más que suficiente. Desarrollemos las [p. 229/432] patentes implicaciones de esto en una teoría de la Historia que pretenda dar cuenta del mismo entusiasmo.

III.2. La *existentia perennis* y los orígenes del entusiasmo en Schiller

Había que procurar —si la *vis* [fuerza] y el *conatus* [impulso] se vertían generosamente en los recipientes dignos de su caldo—, que la forma no afeara el contenido, y así, «todo empieza, consiste y depende de la experiencia radical que nos constituye».[55] Hay una continuidad ininterrumpida, de donde todo empieza, consiste y depende, que ha de mantenerse si es que ha de seguir viva la verdad. La *verdad existencial*, claro. La fuerza o afección originaria pide que se le aplique el mismo teorema de la conservación de la energía que a cualquier otra fuerza en la Naturaleza. Sería ahora un teorema de la conservación de la existencia. El Ser, con mayúsculas, comprehendiendo en su seno todos los que son en comunidad, se perpetúa, es una actividad ligada entre generaciones.

La actividad de ser, o siendo [*tò ón*] ¿Pero, con qué derecho lo hace? ¿Cuál es el *de iure* para tanta *ratio essendi*?

> El destino del cristianismo en Francia estuvo determinado por el irracionalismo de Descartes, que quería demostrar, en último término, recurriendo a lo que para él era «evidente», al sentimiento [p. 230/432] subjetivo de la que reputaba su evidencia [, su certeza] —una forma como otra de misticismo laico—, olvidándose de que cuanto más evidente es algo, más requiere la experiencia de demostración. Es lo que repitió machaconamente Leibniz frente a Descartes,[56]

pero *Mr.* Locke, por no atender al molesto Leibniz, no atendía ya ni siquiera a esta clase de menudencias.

Para *Mr.* Locke, Leibniz era uno más de entre esos entusiastas amigos de lo irracional que se podían poner a pegar alaridos lo mismo que a balbucear cosas sin sentido para un hombre cultivado, y ambas, de un momento a otro. La sobriedad inglesa no le podía permitir semejantes excesos, así que los colocó a ambos, *Monsieur* Descartes o *Herr* Leibniz, en el mismo carruaje, bien lejos de la casa de Oates. Y en el mismo coche habría habido sitio para Shaftesbury. Pues aquellos que vienen a defender semejantes raptos y hacer elogio de la superstición y la locura, no son bienvenidos en esta, sino en cualquier buena sociedad. A las razones epistémicas, de la cuenta clara, había sin duda que añadir a juicio de Locke algunas de corte más práctico.

> Locke ha[bía] visto con claridad que la Estética podía complicarle mucho el logro de los fines prácticos que se propone. *Una experiencia global, personal, general o común*, que requiere cultivo y aclaración, desde la que [se defiende un presunto] construir, es un presupuesto antropológico que hace valer el mundo interior de cada uno como base en la que radica la ética política.[57]

¡Pero hay que actuar! ¡Y no todos pueden, ni deben actuar! No sabemos qué es eso del «mundo interior» y el «fondo», y no podemos esperar a saberlo para decidir sobre la *res publica*. Somos mujeres y hombres de mundo y estamos inmersos en [p. 231/432] él, con todo lo que esta inmediatez implica. ¿Una política de masas? Si de experiencia común hablamos, hablamos de ley, contrato, pacto, convención. Lo demás son «sustancias ignotas», y, lo que es más peligroso, rémoras metafísicas que nos lastran la mano presta al fin a tomar nuestras cartas en la partida que se está jugando y sentarnos como adultos a la mesa, tomando sobre nuestros hombros nuestras auténticas responsabilidades, y no esos pretendidos afectos. Porque es bien cierto que, como cualquier otro afecto, es reprobable de algún modo y no puede ser asumido sin paliativos. Hay una relación directa y una asunción precrítica y prejuicio acerca de lo pernicioso de las pasiones y los afectos en materias que requieran la intervención del entendimiento, ya sea práctico o especulativo. Lo afectivo es de por sí reprobable —juicio moral— y no puede asumirse en la reflexión sin paliarlo —juicio funcional—; y ¿qué mejor forma de paliativo que la abstracción, elisión o la depuración? Ya que la materia de la voluntad nos da siempre algún quebradero de cabeza… Lo que nos preguntamos entonces es si el hermeneuta puede permitirse rechazar estos contenidos como irrelevantes. Nos preguntamos si no será más bien un lujo no detenerse en estas cuestiones. Pero, si bien

los fines prácticos pueden verse como impedidos por estas cuitas místicas, los *commoners* tratan de defender su terruño. Hay que entender bien esta experiencia: «Es una experiencia desinteresada», y yerran el tiro los que la ven perjudicial, pues la esencia de la misma es inocua en cuanto a utilidades, y solo en referencia a utilidades podría ser perniciosa, en general. La pasión propia es vista en realidad también como ajena, en el corazón y el rostro del compañero, es social y comunicada, no motivada por interés alguno, queda fuera de la sede de la facultad apetitiva, es movilizada por la facultad de la imaginación.[58] La [p. 232/432] imaginación ni quiere, ni desea, solo proyecta o introyecta. Pero este reclamo apologético no hace sino cargar de razones al devoto de la causa lockeana, el que le desea bien, su *well-wisher*, pues a las buenas razones contra el misterio y el desconocimiento, la crítica viene a aumentar su capital con la acusación siguiente: «Para Locke, lo estético es… el arte. Y el arte es una distracción, un entretenimiento. […] No es práctico; es escombro, escoria (*rubbish*)»,[59] y la escoria impide la buena construcción. Por eso y aunque solo fuera por eso hay que apartarla. Es superflua. Y, además, es inútil. Carece de utilidad. Sí, acepta Locke el presunto desinterés, pero esto más que ventaja es desventaja. Para el caso es lo mismo: La experiencia estética es desinteresada, por inútil. Pobres réditos pues para lo que pretendan los entusiastas. La *razón epistémica* en Locke deviene *razón práctica*, y viceversa. No hay movimiento de la razón que no cargue con responsabilidades prácticas —dice Locke—. Conocer es actuar, pero el actuar es uno muy concreto: el útil, y el útil es aquel motivo movido por intereses. *Verum et factum convertuntur.* Y lo fundamental es ese último «viceversa», porque no debería ser tal. Esa razón epistémica debería lidiar con problemas que no necesariamente tuvieran que tener un efecto práctico, pues, de lo contrario, anula la evidencia corriente, observable, que es también pecado en el mundo correctamente legislado por los buenos vecinos de *Mr.* Locke. Y la experiencia corriente, observable, reseñable y de la que se puede dar testimonio, es la de que los seres humanos pueden ser interpretados como *sentientes*, esto dicho en general. Son sensibles, [p. 233/432] susceptibles estéticamente hablando. Y, ya en especial, *qua* seres humanos, *Menschen*, *Mankind*, gozan de ciertas disposiciones que los hacen sensibles a una parte más especial de la realidad, una ideal, que será el objeto propiamente de la Estética como disciplina. Esta relación especial con este conjunto de objetos es irreductible a otras, es primitiva y originaria, y es por eso que debe ser asignada, o indicar, una facultad independiente como su causa. Determinados objetos despiertan esta nueva sensibilidad. Los seres humanos son estéticamente sensibles, y el Arte solo es uno de estos posibles objetos desencadenantes del fenómeno. Porque las pasiones y afectos sociales y comunicados encienden y exaltan el ánimo de los vecinos del mismo modo que el propio, y se imagina y se siente presente al auditorio que en realidad está ausente. Esta parte, es cognitivamente activa sin producir con ello conocimiento alguno, ¡porque no es objetiva sino subjetiva! Y, no obstante, por aquello de no producir conocimiento alguno, rendir cuentas, producir utilidades, siendo subjetiva es desinteresada. Justamente son las circunstancias las que marcan el inicio de la Estética como disciplina filosófica. Conforme se va despejando el terreno de la especulación por la identificación de las formas más o

menos definidas, más o menos avistadas, alumbradas o bañadas por la distinción y no solo por la claridad, la definición que Shaftesbury considera más afortunada para detallar este nuevo descubrimiento ostenta la marca de agua del tiempo y del momento histórico concreto: es una elaborada como negación de lo que se considera en su círculo cercano conocimiento en absoluto, ese círculo que orbita alrededor de *Mr.* Locke, consideración la de este —por lo ya dicho— marcada por el interés. Lo estético será entonces lo desinteresado. Todavía no hay mejor término.

Pero no se piense mal, pues las nuevas disposiciones descubiertas ofrecen un rédito cognitivo toda vez que expresan un estado anímico o preferencia, primero, y, segundo, toda vez que se articulan respecto de una facultad cognoscitiva: la imaginación. [p. 234/432] Y, por ello, aunque solo fuera por ello, puede ser y debería ser utillaje contenido en la bolsa de viaje del hombre de mundo, no menos que en la del observador filosófico, si es que alguno de ellos desea extraer alguna enseñanza de enjundia de los contenidos de la Historia Universal. «Por *sensus communis* tiene que entenderse la idea de un sentido que es común a todos, es decir, de un "juicio" [*Beurteilung*] que, en su reflexión, toma en cuenta merced al pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás»[60] —dirá Kant cuando encuentre las trazas de las operaciones de esta nueva facultad en 1790 entre las reacciones experimentadas en su laboratorio trascendental—, y el modo de representación de los demás, de los seres humanos, no puede ser sino sensible de entrada. Un modo sensible —subjetivo—, traído a las mientes como *a priori*, como un supuesto que se ha de asumir. Se ha de asumir como presencia concreta, ya que lo que *a priori* tomamos en cuenta es el modo sensible de ser y conocer de los demás. El «modo popular» de exposición acaba estipulando en sus extremos que los individuos son capaces de «comenzar por algo». Un algo muy concreto, sensible. La experiencia estética es «popular» por «no aceptar nada que no experimentemos en nosotros». Este principio de uniformidad —y, por qué no, *sensus communis*— hace que lo que experimentamos al presente en nuestros cuerpos es lo que hemos de suponer que sucede, en todos los demás individuos.

No nos vamos ahora muy lejos, no perdemos el hilo, porque lo seguimos a través del mismo temple de ánimo. Pues, después de estos pequeños desvíos para centrar el tema, ¿De dónde va a sacar Schiller su propia concepción de la participación afectiva en estos estados, y, con ella, de su orientada aplicación al dominio de la interpretación histórica?

Christophine, su hermana, cuenta en un esbozo biográfico que, con motivo de cierta ocasión en que ambos, de niños, iban con su madre de visita a casa de los abuelos, esta se decidió a [p. 235/432] atajar el camino a través de las montañas. Desde Ludwigsburg a Marbach, los tres avanzan en una hermosa mañana de Pascua, y la madre les narra historias del Nuevo Testamento, como la de los dos discípulos que de camino a Emaús son acompañados por el Señor. «Era cada vez mayor el entusiasmo de sus palabras y de su narración, y, cuando llegamos al monte, estábamos tan conmovidos, que nos arrodillamos y rezamos».[61] Emocionados, exaltado el ánimo por las palabras y la narración, Schiller aprende pronto a elevarse sobre el sentimiento con ayuda del discurso. Se inclinan y oran piadosamente. La imaginación se mueve por la palabra. La palabra, el

signo, un discurso hilado, puede impulsar los sentimientos rudimentarios, los *petits sentiments* —permítasenos jugar con otro término leibniziano—, y agitarlos hasta hacerlos aparecer monstruosos incluso. Y, claro está, la imaginación del joven Schiller se exalta con facilidad como es lo suyo para el ánimo juvenil.[62] Y esto regularmente, pues la narración [p. 236/432] sigue una secuencia lógica incluso en sus retóricas, y, sin tener nada que ver ahora con la ignorancia o el desconocimiento. La condición de la palabra es que debe ir acompañada de verdad o ser verdadera. A las malas, asumirse como propio su deseo, su pretensión de serlo. Y, esta verdad, por lo que hemos dicho, tiene la factura de lo existencial. La verdad expresiva se sustenta y tiene éxito porque hay una experiencia radical originaria que puede ser avivada, de forma natural. Esta condición de la verdad es para Schiller el reflejo límpido que no se ha de traspapelar o [p. 237/432] perder, es la señal que indica el camino de la sinceridad y de la autenticidad, si del ser humano estamos hablando —subjetivamente—, y de la certeza*,* si la vemos como una relación, una inclinación respecto de lo objetivo. Y si por la investigación y la diseminación de estas enseñanzas nos interesamos, no querremos menos que hacer honor a esta *verdad existencial.*

El documento, la fuente, tiene la elevada obligación de rendir cuentas sobre su peso específico y su valor. Debe señalar y ser hito para establecer una determinada relación peculiar, una relación regular que dictamine si respecto de la verdad yerra el tiro por mucho o por poco. Esto es, responder y ser responsable de su objetividad. Hay que asegurar que en el cambio, el metal precioso no pierde un ápice de su valía. También es el *documento-signo-palabra*; por ello, la piedra de toque o signo directo —señal— que marca el lugar de la aparición y del origen, de lo que todavía es, lo que vive, y sigue caminando entre nosotros aunque el nombre asignado se haya evaporado con el correr del tiempo. Inmediato por presente. No es un símbolo. No está delegado por otra cosa. El documento es él mismo representación y representado cuando es verdadero. Expresa. Y, como un resultado evidente, hay que separar de manera nítida y señalar la casualidad presente en la convención que une un nombre y una esencia, y premiar aquellas uniones facilitadas por la naturaleza de los contrayentes. Como contrapartida, hay uniones *contra natura*. Estas serán marcadas como mercancía de contrabando y producto fraudulento y, si bien no es completamente necesario requisarlas pues hay que dejar libre el trabajo de la imaginación, no es menos cierto que hay que marcarlas como el producto malogrado para la laboriosa actividad del hombre de mundo o del observador filosófico, por parte de aquella imaginación.

Así las cosas, es un primer paso de la hermenéutica histórica distinguir claramente entre *institución* y *origen de la institución*, entre la positividad del sacramento social y comunicativo, su signo y convención instituido, y su esencia, lo que hace a la [p. 238/432] misma institución posible y que no pocas veces se pone bajo el signo de la necesidad. La institución sirve a una necesidad. Varias formas, una esencia que las explique. Pero la idea de la expresión convierte a las formas, al conjunto de las formas, en el único medio que tiene la esencia de ser representada. No hay más. No hay una metafísica de otro mundo. Si nos convence la componenda de Shaftesbury —y vamos a

suponer por mor del argumento que sí, de momento, pues siempre estamos a tiempo de aplicar la disminución ockhamista—, el proceso de cristalización no debe ocultarnos lo que cristaliza, que sigue presente expresándose por medio de la forma positiva. El medio no debe monopolizar en escena el papel del fin. Muy buen consejo si de interpretar fines tratara la Historia, como sospechamos.

Y, digamos que por circunstancias, el joven Schiller es espectador de la esclerosis aparente de la religión institucional suaba, con una Iglesia que está inextricablemente ligada a la estructura social y que se ha convertido en mediadora burocrática de derechos y linajes pretéritos olvidando su misión principal. Es una Iglesia administrativa, que organiza y distribuye fe, como un componente más del orden terrenal. De otro lado, nos topamos con la que —siempre según Shaftesbury— es la esperada erupción pasional que hemos de loar si tratamos de sajar y cauterizar de formas poco adecuadas, desconociendo su naturaleza, las efusiones naturales del ánimo. Hablo ahora del *pietismo*. Es este pietismo el cáliz que se ofrece como conteniendo la solución de una religión del corazón, cordial, del ánimo y la fe encendidas, como cura frente a la religión del entendimiento, que es la de la orden y el precepto. El pietismo tiene su sitio en Alemania porque Shaftesbury está en lo cierto: cumple y rinde cuentas a una necesidad natural, antropológica. Retomando motivos, nos es dado decir entonces que en su confrontación con lo institucional, la segunda religión decide —*à la* Hobbes-Locke— retirarse a la privacidad de la comunidad, de la casa, de la conciencia. Es allí donde tiene su lugar el sentimiento. El [p. 239/432] corazón es para la intimidad, y el orden existente es santificado precisamente al aceptar esta forma religiosa su lugar en el todo preasignado. Esta santificación oculta a la religión cordial de la vida del Estado, y con ella al sentimiento. Se ha de vivir en estos dos mundos, a caballo entre ellos, entre estas dos piedades. La piedad oficial inclina el ánimo y aprueba la forma institucional, la otra, la piedad de la «caritas» o del amor divino y simpatía, se deja para la alcoba y el tocador. Siempre se puede vivir solo en uno de estos mundos, con los riesgos que esto implica, claro está. Estrábicos o miopes.[63]

En enero de 1773, un Schiller de apenas 14 años se ve obligado por decisión soberana de su duque a dejar de lado su primera vocación —su *Beruf,* llamada, exhortación— eclesial para atarse en primer término durante un año a los libros de leyes. Comienza en la *Hohe Karlsschule,* la llamada *Solitude,* sita en Ludwigsburg, su educación adulta. Parte de esta educación es una domesticación del ánimo que pasa por renunciar a la decisión soberana sobre el propio destino y dejar esta en manos del gobernante de turno, el duque Karl Eugen. El soberano sabe lo que el *corpus* del Estado necesita. Ordena y elige qué piezas y engranajes lo harán funcionar adecuadamente. Nada de pastor protestante. El hombre de bien, el de mundo, es un jurista, un médico… Así, hay una enseñanza útil y otra que no lo es: la excrecencia o detrito que *Mr.* Locke recomienda expulsar del orden social si es que queremos mantener sano su organismo. Es necesario estudiar leyes, el cuerpo social necesita juristas. Y del mismo modo, transitivamente, habrá una filosofía útil y otra que es «rubbish». El duque se pretende ilustrado. Tras el traslado de la escuela a las inmediaciones de Stuttgart, en 1776, hace traer del *Stift* de

Tubinga a Jakob Friedrich Abel, un [p. 240/432] joven *magister* de 21 años que tendrá como misión hacer la transición de lo que se consideraba «filosofía útil», a lo que se acabará considerando por tal. En su juventud Abel enriquece y supera en su método la *Popularphilosophie* de un Crusius o un Thomasius, con una curiosa estratagema. Más allá del *Sturm und Drang* que pudo mamar en el Tubinga de la época, la guía de Abel —siempre admirado por Schiller—, consiste nada menos que en impartir sus clases siguiendo manuales deudores de la doctrina del empirismo inglés. Esto es decir mucho, pero no demasiado. Schiller nos cuenta que aprende Filosofía sobre las alas del método empírico y el cultivo de la observación. La inducción, que tiene aquí el sentido de *observación cotidiana*, es la parte fundamental del proyecto educativo de Abel. La observación no miente. Tiene ciertos derechos primitivos. Solo dejando de negarle a la realidad estas pretensiones, en un primer momento al menos, puede hacérsele justicia. Se dice entonces verdad. Consiste este método de Abel en vencer las viejas formas escolásticas o, más bien, en darlas de sí y ampliarlas.[64] Es su versión modernizada de por dónde ha de discurrir la nueva *Aufklärung* y su engarce con la *Popularphilosophie*. Las formas escolásticas, esclerotizadas, constreñidas y obsoletas del ganapán requieren una sustitución si es que han de volver a ser de alguna utilidad. Esto lo sabe el fracaso de todo aquel que haya salido al mundo y haya tratado de emplear semejante método con éxito. No se puede esperar de él ninguna aplicación útil. La *Popularphilosophie* tiene aquí su razón de ser. Promueve esta clase de ilustración pragmática que hace del filósofo alguien con recursos y que, si ha de cambiarse de chaqueta por otra más lustrosa, lo hace. Para nada desentona en la buena sociedad y la vida galante —llega a decir nada menos que el afrancesado Thomasius—. Es un hombre de gusto, de mundo, y, por eso, de bien y de provecho. Lo mismo vale para la clase de filosofía útil. Así y todo, Abel no consideraba sin embargo que estos autores hubieran [p. 241/432] elaborado algún método de trabajo más allá de su tratamiento concreto de problemas concretos, y esto a modo ejemplar, como proyecto educativo para masas. El pueblo [*Volk*] responderá con mayor facilidad a la ilustración mediante ejemplos —se dice el *Popularphilosophe.* Es un método popular porque ya se tiene algo, y no es preciso ir más allá en los principios para acabar llevándose a casa alguna ganancia para la cotidianidad. El resto, queda para el erudito [*Gelehrter*]. No hace falta entrar al taller del artesano. El común de los ciudadanos no precisa entrar a discutir principios metodológicos, en cuya sutil investigación el público no ha de tener parte alguna; sí en las doctrinas, que solo después de esa laboriosa preparación pueden presentarse con toda su claridad.[65] La doctrina es la píldora benéfica que se traga recetada sin otra cuestión ulterior. Pero para Abel, como para otros, cualquier ejercicio crítico metódicamente dirigido acaba disponiendo sus pasos hacia la misma puerta estrecha de la doctrina de la sabiduría, y solo eso tiene el derecho de llamarse Ciencia. Precisamente hemos visto a Kant no hace tanto defender esta distinción entre *cognitio historica* y *cognitio ex principiis*, y la primera jamás logra la forma perfecta del conocer propio, independiente. El *sancta sanctorum* en Ciencia no existe, porque los principios son ya ciencia en movimiento. Siempre —claro está— que el ejercicio que se imparta sea uno crítico, esto es, que se base *ex principiis.* A saber, un

aviso para el filósofo de lo popular: no se puede ser crítico a medias. Esto no obsta, sin embargo, para que entendamos que ha de haber distintas baterías de principios del mismo modo que hay distintas disciplinas, y, más aún, que a estas baterías acompañan distintos auditorios. ¿No influía acaso en el orador la naturaleza del auditorio, su relación peculiar con el mismo?

Y por ello, ante la alternativa de articulación que semejantes disquisiciones representan en cuanto a proyecto educativo, el *Magister* Abel decide entre el materialismo francés y el empirismo [p. 242/432] inglés. Y se decide sin dudarlo por este último, pues considera al primero como «desanimado». Corre el año 1776. Kant todavía no ha escrito su síntesis filosófica. Todavía no hay alternativa. ¿Pero qué se quiere decir por «desanimado»?[66]

Schiller aprende de Abel el árido planteamiento de Locke, *verum et factum convertuntur*. *Verum est factum*. Que la verdad vale tanto o pesa tanto como su conversión a hechos, y que los hechos además se pesan y deben arrojar algún valor. Que los hechos de los que vale la pena hablar son unos pocos, y que por ello hay cosas que no son verdaderas, esto es, que hay cosas que son inútiles para la verdad y que esta es un bien sujeto a racionamiento. No [p. 243/432] deja de aprender tampoco que esta *ontología sin fondo* lleva a la consecuencia que es la filosofía de Hume, al escepticismo; pero el amargo purgante se acompaña de colutorios más amables, y el «médico del alma» que es Abel no abusa de la *fasces*: es Abel quien redescubre en el seno restrictivo de la institución la veta del sentimiento cordial y la de la expresión. Dentro del aula, gracias al maestro, recupera Schiller lo que hubo de dejar fuera de la *Solitude* a petición del duque. Pues Locke y Hume se contrapesan en la báscula del galeno con la lectura en privado de las traducciones por parte de Garve —el *Popularphilosophe* por antonomasia — de Ferguson, y de Shaftesbury[67]. La filosofía [p. 244/432] del entendimiento tiene su contrapeso en la del sentimiento, y Schiller logra darle forma al fin en el caletre y no solo en su pecho, a una posible articulación de la misma. Encuentra una *forma expresiva*, discursiva, que no es la de la fe. Es la de la razón. La enseñanza secular para el *Enthusiasmus* griego, la ocupación del yo propio con la infusión del divino, que lo posee a uno, es para Schiller la simpatía de lo semejante por lo semejante. La nueva idea de comunión es la sustituta de la de comunidad. Se participa de ella con la inclinación buena del ánimo, con *good humour*, «predisposición». Y hay una narración posible que conserva esta verdad. Ahora el discurso no servirá solo para arrancar al ánimo impertérrito a la adoración y la piedad, una suerte de retórica catecumenal, sino que servirá para explicar la misma al entendimiento. La teoría del sentimiento moral de la escuela del sentido común inglesa y escocesa es la referencia que le faltaba al joven Schiller para centrar sus esfuerzos, y el vínculo que explica por lo ya dicho su lugar lógico en la presente argumentación. El sentimiento moral tiene las maneras de un [p. 245/432] altruismo elemental, una simpatía cordial de naturaleza eminentemente social y comunicativa, que basa nada menos que la moral, sí, en la *autoestima*, en el amor propio concreto, que como sentimiento es subjetivo, pero que es un amor entendido como no egoísta, desinteresado, moral por ello. Es el comienzo de amarlo todo. ¿Pues dónde está

escrito que en el sentimiento de mi propia valía deba separarme y distinguirme de lo ajeno como de un enemigo? No somos sustancias aisladas, sino que vivimos en el seno de una comunidad de semejantes y es en ella donde vamos a aprender a darnos algún valor, aprender a valorar en sí.[68] [p. 246/432]

Es el resultado del pesado trabajo de generaciones aquello con lo que nos atamos en nuestra fugaz existencia como individuos, esa cadena perenne nos hace eslabones.

Schiller llega a la Filosofía desde la Poesía. Lo hace además de forma ocasional. Es desde las necesidades poéticas de creación, de darle forma a la materia plástica de sus figuras imaginadas, desde donde surge la necesidad racional de articularlas y hacerlas distintas amén de claras. La *intuición original* debe ser modelada. Esto requiere equilibrio y medida, porque la obra del poeta demasiado conceptual está abocada al fracaso. Lo mismo que lo está, en el otro extremo, la del que no cuida el hilado de los episodios y la trama. De este modo, con cada obra acabada, la autocrítica que se dedica Schiller siempre tiene el mismo final. Critica de sí mismo la tendencia a intelectualizar sus resultados poéticos. Y así la Filosofía va ocupándole espacio creativo. Ahora, en un primer instante, el joven Schiller encuentra en la doctrina del sentido moral y del sentimiento una voz filosófica que cuadra a la perfección con las lecturas robadas a la luz pública del internado militar, las lecturas galantes y del ánimo poético, las del sentimiento cordial. Estas lecturas, como la vocación perdida, quedaron para la parte social inútil, para la conciencia y la intimidad. Abel le presta libros y le nutre el arsenal privado de obras filosóficas. De la pasión por Rousseau, a la pasión por Shakespeare, inficionada por Abel también a través de las [p. 247/432] obras traducidas por Martin Christoph Wieland. Wieland era ya entonces otra figura estelar de la *Aufklärung*. Y, así, de la obra patria con el cuño de los traductores Garve y Wieland, Schiller se desliza de la mano de Abel hasta encontrar el futuro de la poesía alemana en Klopstock y Goethe… Y el de la filosofía alemana en Herder.[69] [p. 248/432]

¿Y qué acuerdos son posibles en esta turbulenta vida intelectual que no lo obliguen a uno a esa existencia dividida, sirviendo a dos señores, que tanto va a criticar el Romanticismo inminente?

En 1776, justo en la época del traslado a Stuttgart, Schiller había cambiado las guías a su itinerario académico, obteniendo con ello una sustancial mejoría en cuanto a sus rendimientos. Le interesan ahora las ciencias naturales y la Psicología, y, cuando Abel añade el filosófico elemento a todo este guiso, el resultado en el crisol es la Medicina —en torno y a partir de 1777—, que acaba concentrando todas los haces de fuerzas dispersas de su espíritu. Este es su acuerdo con el mundo: una ciencia que muestre los posibles lazos que ligan el cuerpo con el alma, las relaciones entre la materia y el espíritu, en definitiva. El resultado inmediato en los años subsiguientes es la tesis doctoral —conservada apenas en su primer capítulo— sobre *Philosophie der Physiologie* [Filosofía de la Fisiología].[70] En ella se trata de relacionar en una [p. 249/432] continuidad los sucesos corporales con los espirituales, en una suerte de Antropología de nuevo cuño que explica los modos de representación, los estados mentales, a partir de la naturaleza del estímulo nervioso. Es la Medicina filosófica. El elemento retórico y poético es cosa

personal del mismo Schiller, pues el alma es aquí más bien *espíritu divinizado.* Y es curioso que lo que para la Academia no tenía sino forma poética, en su obra dramática acumulara elementos de Filosofía. Así, en el Prólogo a *Die Räuber* [Los bandidos], de 1781, Schiller pretende atrapar en su drama al espíritu en su taller, descubrirlo en sus negocios privados, «sorprender al alma en sus operaciones más secretas [*die Seele gleichsam bei ihren geheimsten Operationen zu ertappen*]».[71] Psicología pura y dura. [p. 250/432]

No nos ha de venir de nuevas que sea en Herder donde primero encuentre la *forma histórica* que más le convence, y, en cuanto al ser humano, una forma antropológica resultado azaroso de las circunstancias. Son las circunstancias dirigidas, sí, por una especie de inteligencia, ordenamiento, jerarquía cósmica espiritual, las que forman eso que llamamos «ser humano». Este orden no deja de ser legaliforme. Trabajando secretamente, de manera inadvertida para el ojo humano, con *petites perceptions,* se llega muy lejos. La Historia Universal es el producto acabado de una casualidad ordenada, la de la causalidad. No es esto ningún juego de palabras. Es ciega porque la causalidad no tiene inteligencia que dirija su uso fuera de la de los sucesos naturales y los individuos, sin distinción entre unos y otros, y está orientada porque sí tiene un fin a corto plazo, al que tiende: su efecto. «Todas las edades precedentes se han esforzado —sin saberlo ni pretenderlo— por conducir a este nuestro humano siglo».[72] Un siglo que «puede que no sea sino el resultado de todos los hechos anteriores [humanos o no] en su conjunto: toda la Historia Universal sería entonces, cuando menos, necesaria para explicar únicamente el momento presente».[73] Una explicación como consecuencia y lugar último de lo que sucede. La larga cadena de hechos precedentes, bien mirada, conduce hasta estas orillas del tiempo contemporáneo. Basta avistar uno de sus eslabones y seguirle la pista. Trivialmente. Estamos al final de muchas generaciones. Han debido pasar aquellas para que nosotros estemos aquí. Ninguno está aislado si se le buscan razones. Pero la realidad es que esto sería de algún modo atropellar los hechos. Pues los hechos nos cuentan que a veces son escasos en la mesa del historiador, y que el método empírico positivo «es dependiente de la riqueza y pobreza de sus fuentes […] Por ello es visible entre el curso del mundo y el de la Historia Universal [p. 251/432] una notable disonancia»,[74] una asimetría. Y la asimetría consiste en dejar anotada la enorme distancia entre el discurrir eterno de los acontecimientos en el tiempo, la infinitud iterativa de los hechos y la actividad de obrar, sentidos que pretende ser la Historia Universal.

¿Y cuál es la medida adecuada a este nuevo ejercicio de tratar de meter el mar en un hoyo en la playa? «Bajo esta perspectiva, nuestra Historia Universal no sería otra cosa que un agregado de fragmentos y no merecería nunca la categoría de Ciencia».[75] Un compuesto acumulado casi de casualidad. Pero hay que añadir, como una aclaración honesta, que «nuestra Historia Universal», la que Schiller se atribuye modestamente, es, en probidad, la *única* Historia Universal que tiene sentido y, que además, no es de ninguna manera una novela. El historiador empirista dice verdad cuando hace sus tablas cronológicas. Lo que tiene sobre la mesa solo es el resultado de una meritoria minuciosidad que puede llegar tan lejos como se desee, como desee el celo del

mencionado historiador —se entiende. Puede llegar de hecho tan lejos que nos podemos poner a pensar preocupados cómo va a ser posible que nuestros descendientes puedan abarcar semejante carga histórica. No obstante, la continuidad es solo una función retórica. En realidad, lo que poseemos es un montón de piezas de la historia humana descoyuntadas. Ahí no coloca Schiller —como señalaría Kant— el componente explicativo, racional, que se merece una Historia Universal. Pero a diferencia del de Königsberg, Schiller tiene en cuenta que la fragmentariedad será siempre un atributo de una Historia Universal verdadera. Puede ser verdadera e incompleta, discontinua. Traigamos aquí como un recordatorio que lo que se criticaba del ejercicio historicista positivista es que ofrecía una apariencia de continuidad ilusoria. Kant elabora su historia moral como solución continuada con [p. 252/432] sentido. La continuidad necesaria del relato no se discute. Lo que se discute es qué clase de relato es continuo y verdadero. Así pues, ¿Debe renunciar la Historia Universal que Schiller llama «propia» a su deseo de ser Ciencia? No es el destino que le tiene reservado Schiller a su Historia Universal:

> La ayuda del entendimiento filosófico, al encadenar estos fragmentos a través de elementos de unión artificiales, eleva el agregado a sistema, a un conjunto conectado racionalmente. Su validez [en tanto sistema] reside en la uniformidad inalterable de las leyes naturales y del espíritu humano.[76]

Porque los «elementos de unión artificiales» pueden ser a veces retóricos, verosímiles, pero siempre que consigan dar con la conexión afortunada, con el tránsito facilitado, con el discurso aceptado, son razonables si no siempre racionales.[77] No necesitamos deductibilidad. Son persuasivos. La estrategia del *macrorrelato* es una más de entre muchas. No tiene por qué concebirse como la más exitosa. Son las más exitosas las que son estrategias.

Para Schiller, en concreto, la estrategia exitosa y afortunada basa su triunfo en «la uniformidad inalterable de las leyes naturales y del espíritu humano» [*die Gleichförmigkeit und unveränderliche Einheit der Naturgesetzte und des menschlichen Gemüts*], que, a su vez, por qué no decirlo, es algo natural dentro de la Naturaleza, sujetas a las leyes del fenómeno. Tenemos leyes naturales, [p. 253/432] tenemos leyes del espíritu. No hay que confundirlas. Se «empieza fenómeno tras fenómeno a eludir la libertad sin leyes, el ciego azar, y a acercarse a un conjunto armónico»,[78] el de las leyes. Después separaremos, con seguridad, las leyes naturales de las de la persona. El orden y proliferación de jerarquías se basa en un *petit ordre* que trama en silencio, inadvertido, a pequeña escala, el orden macroscópico. Lo expresa. Así, descubrir las operaciones secretas del alma humana sirve al desvelamiento del hilo conductor que convierte los fragmentos de lo humano en sistema [*System*]. Para Kant, sin embargo, «en una muestra de la historia humana se precisa [...] [más bien llevarla] a cabo de acuerdo con leyes conocidas [para no ser] calificada de *adivinatoria* […][sí. Pero aquí no nos interesa] la historia natural del ser humano» y las leyes que esta pudiera ofrecer, sino otra historia bien distinta.[79] Con Herder la cosa pinta de otro modo: la historia natural del individuo es un episodio más. Y da para confeccionar con su ayuda algo de una Historia Universal. La Antropología da para iniciar una Filosofía de la Historia. Schiller no podría estar más de

acuerdo con esto último. «La razón tiene sus épocas y destinos, lo mismo que las tiene el corazón, pero la historia de este se suele tratar con mucha menor frecuencia».[80]

El 24 de julio de 1787 escribe desde Weimar a su amigo Körner, que se halla en Dresde: ha conocido a Wieland, el icono de juventud a quien había enviado un ejemplar de su *Die Räuber* en señal de admiración. Ha estado sentado con él unos instantes, y este le ha confiado que habían «de llegar a que el uno hablara al otro en confianza y con verdad, tal y como uno habla con su propio genio».[81] El 20 de julio de 1787 Schiller había partido hacia Weimar desde Dresde. En principio iba a ser una simple [p. 254/432] parada de camino a Hamburgo, auténtico fin del viaje, donde el 29 de agosto tuvo lugar la primera representación del *Dom Karlos*. Schiller no estaba entre el público, se había demorado en la primera parada. ¡También ha visitado a Herder! La recepción en su casa ha sido más fría en un primer momento. El personaje tiene su propia idiosincrasia. «Sus sentimientos consisten en el odio o el amor».[82] Ama a Goethe. Lo adora, de hecho. Por el contrario, «Herder odia a Kant».[83] No hay mayor separación posible. Nada se comparte y no hay entente. Herder debía estar algo más que resentido con el maestro a raíz de las críticas que este había vertido sobre las primeras entregas de la obra filosófica de Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad]. Kant había tirado de ironía y arrastrado por los suelos las distinciones sutiles que el autor de las *filosofías de la analogía* había recreado a modo de demiurgo, iniciando su tratado sobre filosofía de la Historia con la formación nada menos que del *kósmos*. Para Kant esto era «aire». La imaginación le había jugado una mala pasada a Herder. ¡Con lo que este prometía!

> El ánimo de nuestro ingenioso y sugerente autor no deja de mostrar en este su escrito su ya reconocida originalidad [*Eigentümlichkeit*]. Por lo cual, no cabría juzgarlo quizás conforme a los [p. 255/432] patrones habituales, tal y como ocurre con muchos otros escritos salidos de su pluma […][es como si] su genio no acumulara ideas del vasto campo de las ciencias y de las artes para enriquecerlas […] sino que las «metamorfoseara» (tomando prestada aquí su propia expresión).[84]

Herder sería un aparte. Un genio. Pero la pretensión de genialidad se «metamorfosea» en una pose cuando uno es el único que detenta tal opinión sobre sí mismo. Lamentablemente, para Kant las *ideas* «se hacen así menos susceptibles de ser comunicadas. Por eso, también podría suceder que la propia expresión "Filosofía de la Historia de la Humanidad" tuviera para él un significado completamente distinto al habitual…»[85] —dice Kant con sorna. O quizá ningún significado en absoluto. Herder debió de sacar este, su tema favorito, cuando Schiller le comentó que andaba enfrascado en temas históricos. Por entonces este había comenzado a redactar la *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande von der spanischen Regierung* [Historia de la independencia de los Países Bajos], inicialmente ideada como una aportación más a una obra mayor, una posible *Geschichte der merkwürdigsten Rebellionen und Verschwörungen aus den mittlern und neuern Zeiten* [Historia de las más sorprendentes rebeliones y conjuraciones, 1788]. Muy acorde con el espíritu místico para el que el momento era sensible. Herder tiene sugerencias que hacerle. Schiller desea escuchar las

sugerencias, a las que se siente muy cercano. Herder le recomienda lectura. Si está enterado de su obra reciente, todavía en proceso, no debe dejar de leer la crítica kantiana, para que compruebe con qué se va a topar en el futuro. Esto lo lleva a leer a Kant por primera vez. [p. 256/432]

El primer escrito que, siguiendo el consejo de Herder, Schiller lee de Kant es la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [Idea para una historia universal en clave cosmopolita] de 1784. De Herder, a Kant. Todavía no debe elegir. Herder piensa que para Schiller no va a haber elección, que hablan el mismo idioma, pero ¿de verdad no hay acomodo posible, Historia intermedia posible entre ambas? Nos dirigimos al año 1789 y al discurso en Jena sobre Historia Universal.[86] Allí se ha producido ese acomodo. Schiller ha leído a Kant, y la *Idee* le ha aportado mucho. Por el momento, lo mejor que la crítica de Schiller había tenido a bien decir del autor filosófico del momento, Kant, era que este adolecía de «ser poco poético».[87] [p. 257/432] Su juicio va a cambiar de sintonía por una más conceptual con motivo del discurso liminar sobre Historia de 1789 y de la propia tarea de Schiller en tanto historiador. Schiller ha sido un historiador poético; ahora le llama ser observador filosófico. Pues «lo que puede averiguarse al respecto por el camino del examen filosófico […][es que] la razón al filosofar puede atribuirse el mérito de pocos descubrimientos que la sensibilidad no haya adivinado ya oscuramente, y que la poesía no haya revelado»[88]. Las tres moiras participan en el hilado del *fatum*, a pesar de todas las apariencias, pues no hay un algo que descubrir sin una sensibilidad que presiente o intuye, pero es ciega —pre-siente, se mueve tanteando— la sensibilidad antes de ser puesta en claro. Queda para la Poesía y su lenguaje expresivo revelar con claridades lo que, a la postre, deberá distinguir el ejercicio racional del filósofo. Se nos presenta un trabajo en cadena.

III.3. El *patrón* Montesquieu, o el sentimiento limitando el sentimiento

Schiller se ha encontrado en Weimar con los epígonos sentimentales de su juventud. Los ídolos de su panteón particular viven y caminan entre nosotros, son historia viva y efectiva. En Jena, en 1787, el que le esperaba era Reinhold, *el buen kantiano* con el que se sienta una tarde para descubrir que son «seres muy opuestos». Si la filosofía kantiana consiste en este entendimiento frío aunque clarividente, y en una imaginación estrecha y pobre, entonces Schiller no tiene nada en común con el mismo y, por ende, con eso que sea la filosofía kantiana. Este «entendimiento frío» [*ein kalter Verstand*] exprime sus sentimientos y ofrece solo [p. 258/432] un trasunto de la vida: ¿su corazón? Solo es cálido en apariencia. El veredicto es claro: «Reinhold jamás podrá convertirse en mi amigo, ni yo convertirme en el suyo»,[89] y esto por mucho que parezca darle vueltas al asunto. El gesto forzado de pretender atar lazos de amistad entre lo *desemejante*, se le aparece a Schiller justamente en su carta como la figura humana de la que es misma incompatibilidad presente en las facultades cognitivas que caracterizan a Reinhold. Como el entendimiento no puede imaginar, cosecha con trabajos forzados el sentimiento y la sensación, inútil para la fantasía, y, por su parte, la imaginación metida a ser

entendimiento se vuelve fría, distante, solo cálida en apariencia. La semejanza entre ambas no pasa la prueba, el entente entre ambas es imposible.[90] [p. 259/432]

Claro está que, cuando Schiller llega a Jena, sabe perfectamente y no se le escapa que la imagen de Reinhold no es propiamente la del kantismo. No puede serlo. Como mucho, es una imagen de entre tantas otras. Una llevada a uno de sus extremos, por cierto. Y es que «[no se debe] hacer dejación de nuestro derecho previo al prejuicio bajo presunción de seriedad [*gravity*]»,[91] ya que, no pocas veces, los primeros juicios de los hombres suelen ser mejores que muchos de sus pensamientos y reflexiones posteriores. De manera que, obviamente y bajo esta perspectiva, el filósofo kantiano y el empirista craso vendrían a [p. 260/432] pesar lo mismo. Los dos acabarían en una pose forzada ante los hechos, ante los *pre-juicios*.

Pero nos consta que Kant pensaba de otro modo. En 1764, cuando todavía faltan casi dos décadas para encontrarnos con el Kant crítico, la Real Academia de Ciencias de Berlín [*Königliche Akademie der Wissenschaften zu Berlin*] publica su *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* [Investigación sobre la evidencia de los principios de la Teología natural y de la Moral].[92] El escrito contenía *in nuce* una protocrítica kantiana al concepto de «evidencia» [*Deutlichkeit, claridad*] según era presentado por la teología natural y por la Moral. En concreto, la crítica pivotaba sobre la idea de que el método filosófico debe proceder de muy otro modo que el matemático. Ambas disciplinas se habrían dejado llevar blandamente por el atractivo leibnizo-wolffiano deductivista, con gran predicamento en toda Alemania, que para llegar a desarrollar su propia Ilustración hubo de pasar aceleradamente por su Modernidad. La idea de «evidencia» que este presenta puede resultar muy atractiva con su oferta de *indubitabilidad*, *analiticidad* o *identidad*, pero para determinados objetos hay que rebuscar en el magín y hallar otras especies de «lo evidente» y otras claridades, articular una nueva experiencia de certeza, [p. 261/432] entre el sujeto y su relación con diversos objetos de la Razón. Este problema abría el texto como determinante. El escrito kantiano prometía los argumentos contra el *dogmatismo* clásico de Leibniz y Wolff, y, de regalo, contenía ni más ni menos que un ataque frontal contra el extremo opuesto, contra la moral del sentimiento de la Ilustración inglesa y escocesa, para que los que salieran huyendo de la filosofía dogmática en busca de refugios bien cómodos para su doctrina, no encontraran tal en las costas de las islas. Kant dedica una crítica semejante a la de Locke a las filosofías de Shaftesbury y de Hutcheson, y contra ese esperpento llamado «sentimiento moral» que obra como una especie de sexto sentido de certeza moral.

La solución kantiana iba a ser otra. Todavía no está completa como alternativa, pero como avance, Kant piensa que hay que fijarse en el método de Newton para encontrarla y construir a partir de este modelo. Ni el dogmatismo, ni el sentimentalismo escocés, ni, desde luego, el empirismo, nos van a sacar del atolladero. Todos tratan de modo torpe eso que sea la intuición y la relación del sujeto con ella en la certeza.

Si bien la crítica kantiana podía resultar justa para lo parco del producto escocés, en cuanto a distinciones de razón, a saber, en su pobre intento de explicar racionalmente eso

que se les aparecía como tan «evidente» [*clear*], alguien que había sido catalogado como «dogmático» en su ejercicio de repartir críticas no cabría por mucho tiempo en dicho saco. Y es que los *Nouveaux essais* de Leibniz venían a poner negro sobre blanco este proceso epistemológico por el que un tratamiento adecuado de la percepción, de los modos de representación y las intuiciones, conseguía ensamblar el descoyuntado Universo de mónadas metafísicas en un todo armonioso. Esto es, convertir la percepción, uno de cuyos temas es la «evidencia» discutida, en el nexo de unión que ata a los individuos en la creación. Pero los *Essais* no se publicarán hasta mucho después de la muerte del autor. Leibniz fallece en 1716. La *Monadologie* se lee en alemán [p. 262/432] no antes de 1720. Los *Essais* aparecen nada menos que en 1765, justo un año después de que saliera a la luz el escrito kantiano. El proyecto crítico de Kant iniciará mucho después su singladura sobre el papel. Pero, fraguado durante más de una década, se puede decir que, aunque acabará navegando las aguas que ya frecuentara Leibniz, incluyéndose honrosamente el mismo Kant en esta genealogía metafísica, casi todo el proceso de desarrollo de ideas se hizo de espaldas a lo que Leibniz hubiera podido pensar. Simplemente, era un Leibniz inédito. Kant supo, no obstante, ver de algún modo la necesidad de resolver el problema de la intuición y del entendimiento desde la epistemología y el vacío que existía entre las opciones que brindaban empirismo y dogmatismo.[93] [p. 263/432]

Ese vacío es un terreno propicio al salto lógico que hay que achicar cuanto antes. La misión está clara. En carta a Marcus Herz, en 1771, Kant deja caer que está trabajando en un texto que debería llevar por título *Grenzen zwischen Sinnlichkeit und Vernunft* [Los lindes de la sensibilidad y de la razón]. El mismo debía responder entonces a las necesidades metodológicas de separar la labor de la Razón de la de la sensibilidad. Y esto en un sentido total: está entre sus pretensiones que el trabajo contenga tanto una teoría del fenómeno, del aparecer contingente o las apariencias y manifestaciones, como asimismo una teoría completa de la Moral, una del Gusto [*Geschmack*] —esto es, de la facultad de juzgar y valorar o discernimiento— y una [p. 264/432] Metafísica.[94] Todo ha de estar incluido. La idea kantiana es —como ya hemos visto— que hay una serie de relaciones peculiares que sustancian y dan sentido a lo que sea el entendimiento, la Razón, la imaginación y la sensibilidad, y que dependientes de esta orientación típica y de su coordinación correspondiente y distancia entre los equipamientos cognitivos de serie que son las distintas facultades de que dispone el ser humano, obtendremos un producto diferente, el famoso *faktum*. En cada caso, este se llamará Ciencia, Moral o Arte. En este *totum revolutum* de temas y orientaciones posibles, un elemento estable garantiza el sentido de iniciar un proyecto tan ambicioso con alguna posibilidad de acabarlo, y este elemento de estabilidad es la estructura de *homología* o *analogía* que presenta las diversas partes y engranajes en que se divide la conciencia humana. El entendimiento, la Razón, la imaginación, la sensibilidad, actúan proporcionalmente y de manera análoga u homóloga.[95] Esto es, son regulares. Esta es la analogía fundamental, la promesa de regularidad, de regirse por reglas. Y, como segunda semejanza analógica, que en realidad casi es un atributo común, toda facultad juzga de algún modo, o en su defecto, valora.

La estructura lógica del juicio prevalece como estructura de la regularidad. Sea cual sea la facultad, a ella se tiende; se tiende a decir algo de algo, a unir lo separado, a separar lo que está unido, a expresar o denotar algo, o cualesquiera otras paráfrasis para [p. 265/432] la idea original de lo asertórico. Así, las condiciones necesarias de cada uno de los tipos de juicios, la mostración de todas las regularidades, son todo el proyecto kantiano en sí. Y al despeje progresivo de las mismas obedece cada uno de los tratamientos y estudios de todas y cada una de las relaciones peculiares entre una facultad y su objeto correspondiente. Es un movimiento argumentativo las más de las veces negativo. De decir lo que no puede ser Ciencia, lo que no puede ser Moral, lo que no puede ser Arte. Dicho esto, parece que al fin y al cabo Kant no deja de usar una cierta versión del método analógico, una que «empieza, [sí] fenómeno tras fenómeno, a eludir la libertad sin leyes, el ciego azar, y a acercarse a un conjunto armónico […] [a vincular primero quizás] como causa y efecto, [lo que luego] ve que se engrana […] como medio y fin».[96] Y así, hila que te hila, iría el de Königsberg despejando lo irracional con una metafísica crítica que le corte el paso al dogmatismo y al empirismo, para sacar después en claro una Ciencia que deja espacio y marca linde con una Moral, haciendo que ambas señalen, interrogativamente, el terreno indómito de un Arte. Del laboratorio del alquimista al del químico y sus destilaciones. Y aquí estamos tras los resultados de la *Crítica de la razón práctica,* esperando que se aclare la relación peculiar de Razón, entendimiento e imaginación que produce el *faktum* estético. Porque «es [bien cierto] que […] cualquier afecto es reprobable de algún modo y no puede ser asumido sin paliativos».[97]

No puede ser asumido sin paliativos. Hay que incluirlo con precauciones. Y esto es especialmente cierto, desde luego, en Historia. Si nos dejáramos llevar, a buen seguro podría desviarse nuestro cometido razonable y acabar haciendo de ella nada menos que una novela. La Historia —a juicio de Kant— es la encargada de confeccionar una narración en la que se canten las [p. 266/432] gestas de los individuos humanos. En concreto, debe contener sus acciones. El término «acción» tiene aquí, por un lado, un sentido bastante amplio. Tanto se da que atendamos las de los que nos dejan como rúbrica de su paso efectivo los más excelsos de los bienes, como las de tantas y tantas generaciones. Ahora mismo, Kant podría estar de acuerdo en este punto con Schiller. El tipo de acción que tiene interés en Historia está al alcance de cualquiera de ellos. Lo que debemos incluir en ella, eso sí, tiene una característica en común. El campo de sentido se cierra. No es la pátina de sangre por la que peroraba el joven profesor Schiller, sino una característica universal para todo aquel que sea un individuo, posible, y al mismo tiempo restringida a ciertos acontecimientos en la vida de cualquiera. No es necesaria. Es una actualización de una facultad. Se incluirían así en la Historia —siguiendo el parecer de Kant— todas aquellas gestas de cualesquiera individuos, siempre que, claro está, sean estas gestas «la manifestación fenoménica de la libertad de su voluntad», esto es, «las acciones [propiamente] humanas»[98], la cara visible de la esencia de lo que es ser humano. El universo del discurso histórico se empequeñece en este punto.

Y, por lo visto, no nos sorprenderá el añadido de que las «acciones propiamente humanas» son las acciones morales. Solo al actuar moralmente puede el ser humano reclamar su «dignidad» [*dignitates,* importancia] *qua* humano. Tiene entonces un derecho velado. Es capaz de provocar una exhortación y exigencia a respetar el mismo como derecho. De este modo, el terreno de lo que es objeto de narración histórica queda bien determinado. Hemos despejado bastante el terreno y asociado claramente el cometido del historiador con el del narrador de cierto tipo de acciones. Y es un terreno algo exiguo quizás, a primera vista. La Historia sería solo aquel conjunto de acontecimientos humanos donde los individuos fueron capaces de [p. 267/432] comportarse «moralmente». ¿Y qué se quiere decir con esto? La formulación «moral» dentro de la argumentación filosófica referida al tema de la Historia no parece la más afortunada. Choca un poco. Conduce a confusiones. ¿Una historia moral? ¿No es esta la mercancía con la que ya comerciaba la antigua teodicea? La denominación aun tiene su sentido, algo difícil de discernir tras los sobreentendidos kantianos. Cabe defenderla bien. Así se entenderá mejor si se modifica su enunciado con ligereza. Un tránsito desde el dominio conceptual de «lo moral» que encamina los pasos argumentativos en dirección al dominio de «la agencia» —objeto del que puede gustar el filósofo de la Historia en un sentido amplio—, dejaría las cosas de la siguiente manera, restringidas y mejor dispuestas, para señalar lo que desea resaltar el *Professor* Kant: la Historia habrá de ser la narración exclusiva de aquellas ocasiones —manifestaciones— en las que el ser humano ha tenido la suerte —pues el mecanismo de esta obligación de la voluntad sigue siendo un misterio— de autodeterminarse. Y un ser racional solo se «autodetermina» cuando se determina de acuerdo a su esencia, esto es, por motivos racionales. La Historia contendrá aquellas acciones en que la persona ha sido capaz de decidir su futuro por sí mismo, sin influencia externa, a saber, a pesar de las circunstancias. Valiéndose de ellas y elevándose sobre ellas. «Libremente» es lo que esto significa. La Historia, en definitiva, «contendrá aquello que solo el ser humano puede darse o quitarse a sí mismo»[99]. El ser humano solo es dueño de esta pequeña parte de su destino. Esto será el tema de la Historia, separada e independiente al fin de las teodiceas catecumenales. Hemos tratado de explicar este tránsito como un paso de la Moral a la Filosofía de la Historia tendente a clarificar el paso [p. 268/432] kantiano algo adelantado de la Filosofía de la Historia a la Moral. Y esto porque a aquello que el hombre puede darse o quitarse a sí mismo Kant lo llama «virtud» [*Tugend*]. La *Historia* es lo que el individuo hace de sí. Lo hace en lo que decide y cuando decide en la mejor de las condiciones, esto es, cuando lo hace solo por sí mismo. Entonces además decide «moralmente».

Como contrapartida, «la felicidad [o *bienestar*] abarca [por el contrario] todo […] cuanto la naturaleza puede procurarnos»[100], aquello que no depende necesariamente de nuestra voluntad orientada, lo que nos puede tocar en suerte sin proponérnoslo y casi de manera inadvertida junto con lo que se nos deja a la decisión, sin restricciones. Los designios de un *fatum* sobre el que no tenemos siempre la última palabra son un conjunto mayor para un ser finito como nosotros. De hecho, cuando tenemos suerte es porque ha intervenido la libertad haciendo depender las circunstancias de nuestro arbitrio, y no

nuestro arbitrio de las circunstancias. Es aquel un campo más amplio que comprende también lo conseguido por el individuo virtuoso, que es el auténtico agente histórico kantiano. Además, asumido queda que, donde hay libertad de la voluntad, debe haber voluntad privada de libertad. Esta es la voluntad movida por intereses no enteramente racionales. Pero en tanto en cuanto seamos historiadores no tenemos que tener interés alguno por contar esta historia. Esto lo dejamos fuera, en el reino de la libertad no sujeta a reglas, el del ciego azar —Schiller *dixit*—. Tampoco tenemos derecho a quejarnos si la Historia es, al fin y al cabo, solo una ínfima parte de los acontecimientos universales, una pequeña parte incluso de las acciones humanas en sentido general. Es al menos la propia. Si la vemos desde la perspectiva del moralista, la Historia es la narración del acaecimiento de la virtud; si es nuestra preferencia posicionarnos desde la del observador filosófico, será el relato del proceso de autodeterminación del individuo humano. [p. 269/432]

> Para una muestra de la historia humana [lo que] se precisa [...] [, primero, es llevarla] a cabo de acuerdo con leyes conocidas [para no ser] calificada de adivinatoria [...]».[101] Pero de entre las leyes posibles, esas que van eludiendo la libertad atribuida al ciego azar, las que aquí nos interesan no son las ligadas a «la historia natural del individuo humano [...] sino [...][las que lo aproximan a su] historia moral.[102]

Esto no deja de ser un prejuicio, la decisión por unas leyes antes que por otras. Y la historia moral filosófica avanza así relacionando en ambas direcciones cada uno de sus atributos tocados por la distinción. Es racional por ser filosófica; filosófica por ser conceptual; y conceptual porque es moral. Por ser moral es «virtuosa» o, al ser «virtuosa» es moral, tanto nos da. Es la acción determinada desde sí. Finalmente, esto viene a tener ese significado equivalente a lo que es ser humano, *ex definitione*, por encima de la enseñanza antropológica donde «humano» es ser humano y no más bien de otra especie. Ser humano es ser moral. Con todo esto asumido, no queda sino retomar un motivo para avanzar seguidamente a mayor velocidad. Ya que, «el bienestar [o la felicidad] carece de principio alguno tanto para el que lo recibe como para el que lo dispensa [...] [siempre y solo] cuando ataña a la materia de la voluntad, que al ser algo empírico no es susceptible de la universalidad de una regla», que pertenece al bárbaro reino del azar, de la libertad sin leyes, se sigue de suyo que un ser dotado de Razón «consciente de su privilegio con respecto al animal», no reclamará sino su derecho a conducirse siempre que quiera conforme a «un principio formal de su arbitrio»,[103] y, en caso de tener que ser conducido por otro, le interesará sobremanera el principio gracias al cual se le procure todo bienestar o felicidad. Esto es hacer honor a la esencia libre. Violentarla es llevar adelante [p. 270/432] cualquier otro procedimiento de (*auto*)gobierno, por cuanto uno debe siempre tener la última palabra sobre las determinaciones que le son propias al juzgar y valorar. O quizá no sea sino que el ser humano está destinado a ser virtuoso.

Así, en la medida en que es el principio el que debe determinar el contenido de la voluntad, que la materia del querer debe recibir su sustancialidad exclusivamente desde conceptos, que uno debe poder ser legislador de sí, no nos extrañe que del

pormenorizado análisis de los principios que una crítica del querer se debe a sí misma —siendo el «querer» un tipo de «hacer»— y, en concreto, en la sección titulada *Die Analytik der reinen praktischen Vernunft* [Analítica de los principios de la Crítica de la razón práctica], Kant aparte decidido de entre los temas oportunos a una *voluntad pura* la referencia a una Estética práctica como elemento a tener presente. En esta determinación nada tienen que ver los afectos. Si los principios deben ser formales, si hay que aprender a hacer leyes, entonces una *doctrina trascendental de los elementos* debe incluir ahora el supuesto básico de que la acción ideal, la moral, no se funda en la sensibilidad. Que la acción ideal es racional. De modo invertido, en cuanto a construcción respecto de la primera *Crítica*, la *Analítica de los principios* de la segunda *Crítica* determina la ley del querer puro, la ley de lo que puede ser querido y su peso relativo. Está el «verdadero querer» y el «querer» a secas, el falso fruto de la necesidad. El tan famoso «imperativo» es el emblema, y, una vez avanzado esto, a la *Analítica de los conceptos* solo le queda llenar de contenido lo que se puede querer en puridad: lo bueno, el bien. Y «lo bueno» es racional. Es un análisis del concepto de «bien». Y «bueno» es lo que queda determinado por aquella ley formal. La distribución ideal, participación equitativa, común, justa, coincidente, cómo no, con la distribución ideal del Derecho, es la participación ya por nosotros conocida del individuo desinteresado. La del que debe contar con que en la partida no conoce previamente las cartas que le van a tocar en suerte; una participación abstracta, si es así como se quiere ver. Es [p. 271/432] el único modo de convertir en razonable el motivo del querer de una voluntad cualquiera, lo que sirve de canon para pesar todas las acciones y estudiar dónde colocan estas sus intereses. Una posición ideal cero. Solo se salva la manera de pensar de los espectadores ante este el juego de las grandes revoluciones, porque la simpatía que muestran es universal y desinteresada. La participación afectiva, la disposición, inclinación, preferencia, solo tiene cabida en Historia si queda vinculada a un hecho del estilo, uno moral. «Como cualquier […] afecto no puede ser asumido sin paliativos»[104], y el «paliativo» es su relación necesaria con el espectáculo de la voluntad libre. El resto de pasiones nos sobran y nos confunden. Los alevosos crímenes, las hazañas de relevancia y las gestas heroicas, lo grandioso o lo mezquino, no son sino los bandazos que da el individuo para encontrar la ruta a la Historia. ¡Más le vale contar con una dilatada experiencia y aprender de sus errores! «Kultur» es el producto orientado, lo que el Hombre hace de sí. Una construcción que no puede ser capricho. Los pasos conclusivos ahora se suceden. Cuando uno tiene un martillo, todo empieza a parecerse peligrosamente a un clavo: la acción es un vulgar análogo de la acción moral.

Pero por si fuera poco, si deseamos eliminar del reino de la libertad sin leyes y del ciego azar el peligro de lo inexplicado, y, no solo eso, sino que queremos poder incluir en él las reglas del acontecimiento con sentido en la Naturaleza, ese que hace que ahora veamos, donde antes solo había causas y efectos, motivos y fines, entonces lo haremos solo bajo el supuesto de que la forma razonable en la que esto se nos puede presentar como inteligible será asumir lo que era causa y efecto como un análogo del motivo y el

fin. La teleología kantiana, los fines espurios, son —según sus propias palabras— un análogo de la Moral.[105] [p. 272/432]

> Reconozco tres partes de la Filosofía, cada una de las cuales tiene sus principios *a priori* que cuentan y pueden determinar con seguridad el contorno del [conocimiento posible][…]: la filosofía teórica, la teleología y la filosofía práctica, de las cuales la intermedia se revela, desde luego, como la más pobre en fundamentos.[106]

Pobre es entonces este «determinar con seguridad». Y aun así, es curioso que el papel de esta participación no disfrute ni de las más mínimas garantías en determinados casos, que esté como suspendido en el aire. Me refiero de nuevo al «acontecimiento de nuestro tiempo». Lo que sirve de sustento, casi de ánimo y aliento a las adivinaciones del historiador que vaticinan que debemos esperar lo mejor, es el «de facto» del sentimiento. Su positividad actúa como verificación. Tema relegado a los afectos [p. 273/432] y los fines, pero, es que el sentimiento aquí solo tiene un papel que desempeñar en nuestras cuitas porque responde a la llamada de la estructura de lo moral, a esa relación peculiar entre Razón, sensibilidad y Mundo. *Post hoc, ergo propter hoc*… Concluye entonces Kant algo abruptamente: «la participación afectiva [sensible, sentimental que presenciamos][…] no puede ser asumida sin paliativos […] Nos brinda la ocasión, no obstante y a través de este acontecimiento, de hacer una observación importante de cara a la Antropología».[107] Si nos interesa en estos asuntos lo que tenga que decir la Antropología será lo que tenga que decir referida a cómo paliar los afectos para adueñarnos de nosotros mismos, de nuestra Historia. Y esta observación será la de que, si la participación afectiva vale la pena ser narrada, «se ceñirá siempre a lo ideal y en verdad a lo puramente moral»[108]. Dicha participación, si es afectiva, adquiere enseguida caracteres uránicos, no vaya a costarnos cara su inclusión en nuestra historia. Es «participación afectiva en el bien».[109] Solo el afecto bueno merece la pena de ser tomado en cuenta, tiene peso. Y esto, por definición, es para Kant el «entusiasmo». Esta es la única oportunidad que tiene «lo afectivo» de desempeñar algún papel en el drama histórico. «La participación afectiva en el bien, esto es, […] el verdadero entusiasmo, se ciñe siempre a lo ideal y en verdad a lo puramente moral».[110] Solo la participación afectiva que se ciñe a lo moral, en el bien, puede ser calificada de verdadera, de auténtica, de exclusiva del individuo humano, la que con aquel se relaciona únicamente. A esta participación le corresponde el gran honor de ser bautizada como «entusiasmo». Todos los demás «entusiasmos» son pobres imitaciones de este. Análogos y malas imitaciones, amén de peligrosas. Los demás «entusiasmos» son falsos porque este es el verdadero. Kant aplica un atributo de [p. 274/432] verdad a una «presencia», a un hecho y no a una relación, y así, trata de inhabilitar a todas las demás introduciendo una diferencia no muy lícita. ¿Pero en qué sentido es más verdadero un sentimiento que otro? El «entusiasmo» no deja de ser un afecto del que no se puede renegar, sea verdadero o falso. Pero lo que es falso, claro, amenaza con conducir al peligro, a la decepción y al fracaso cuanta mayor es su importancia, y el sentimiento es sin duda importante. *Fasces* pues. Todos los entusiasmos son y han de ser un entusiasmo, equipara Kant.

Sin duda

> debió de ofender [a Kant] el grosero materialismo en los principios morales que la complacencia indigna de los filósofos había ofrecido como almohada al relajado carácter de la época [no menos de lo que debieron ofenderlo sus consecuencias para la época misma]; por otra parte, su atención debió quedar excitada por cierto *principio de perfección* no menos discutible, que, para realizar una idea abstracta de perfección general y universal, no albergaba escrúpulos en demasía en cuanto a la elección de los medios. Dirigió entonces la mayor fuerza de sus razones hacia donde el peligro era más declarado […] *y se impuso como ley perseguir sin cuartel la sensibilidad,* [*pero esto*] *tanto allí donde con la frente bien alta escarnece aquella al sentimiento moral, como no menos en la actitud carente de animosidad bajo la envoltura de los fines moralmente loables en que también se sabe guarecer, especialmente cierto entusiasta espíritu de comunidad.* […] Fue el Dracón de su época, porque consideró que esta aún no era digna de un Solón.[111] [p. 275/432]

Y para Dracón, como de todos es conocido, toda sentencia emitida tiene según su código la misma retribución: *la de la pena máxima.* En esa persecución amparada por la ley, impuesta como deber de santidad casi, no hay cuartel, no hay moratoria ni trato intermedio. No se entra en un posible juego de distinciones sutiles. A la sensibilidad-sentimiento no se le da ninguna oportunidad. «Lo esencial de toda determinación de la voluntad mediante la ley [es que se produzca][…] no solo sin el concurso de impulsos sensibles, sino incluso con su exclusión y con el perjuicio de todas las inclinaciones [*nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, und mit Abbruch aller Neigungen*] que pudieran ser contrarias a la ley. Así pues, [en probidad se puede decir que][…], el efecto de la ley moral como móvil es solo negativo, y este como tal puede conocerse *a priori*»[112] —nos informa Kant—. *Sin* impulsos sensibles, *contra* todo impulso sensible. [p. 277/432]

¿Pero en qué sentido puede conocerse realmente esta ley *a priori*? Puede conocerse *a priori* porque la naturaleza funcional de la legislación que necesitamos, una que haga del individuo alguien regido solo desde sí mismo, una que haga que solo a sí mismo se deba el producto de sus desvelos, es la de ir en contra de la sensibilidad-sentimiento y sus inclinaciones propias. Una legislación que habrá de eliminar, alejar y rescindir entonces cualquier relación sintética empírica y que deberá dejar el peso de la decisión en la deducción perfecta de lo bueno en sí. Esto solo es autonomía. Sin concurso de inclinaciones y contra ellas, *quod erat demonstrandum.*

La imposición de la ley es tan solo un primer paso. Se cuenta con que toda ley es, de alguna manera, una obligación. No obstante, Kant quiso ir más allá. La persecución es una consecuencia del celo en el «no solo» procurar la no intervención de motivos e inclinaciones [*Antriebe,* tendencias] en la determinación del propio destino, sino del «incluso» [*selbst*] poner el acento en su «exclusión y su perjuicio» [*Abweisung und Abbruch*]. ¿Pero tiene la deducción *a priori* la misma fuerza en ambas consecuencias? Estos son más bien comportamientos que se deberían calificar de activos, animosos incluso. Son comportamientos enemigos de la miasma morosa. Se da una suerte de cancelación [*Abbruch*] de la presencia —ya que *Abweisung* puede ser perfectamente traducido por «ausencia»[113]— de cualquier influjo como una operación decidida, iniciadora de movimiento, agónica. Pues hay un *«efecto negativo»* neto sobre la

presencia. Hay una acción de la ley contra la propia inclinación, que aguanta resistente mientras la dejen, que jamás es considerada como inocua en esta ecuación. Una fuerza contra otra es lo que hay. Es una acción negativa que ahora sí actúa con encono, atenta en sus cuidados y dirigida a eliminar —*abrechnen*, descontar—, pero también *abbrechen,* cancelar. Se nos dice, se nos cuenta, que eso es lo contenido objetivamente en la [p. 278/432] ley. No hay más. Esa es su esencia. ¿Pero qué hay de la salvedad del «solo contra aquellas que pudieran ser contrarias a la ley»? ¿No es esto significativo? No oficiaría la *ley moral* entonces como gendarme con todas las inclinaciones. Habrá motivos que escapen a la vigilancia, motivos sin dolo que no se resistan ante la ley. O eso debería pensarse… «La ley moral es la primera condición de todo valor de la persona […] y toda pretensión [motivo, interés, inclinación, tendencia] anterior a esta es falsa y contraria a la ley».[114] Una vez más, el juicio de verdad —es «falsa»— aplicado al sentimiento y la presencia. La ley moral es ya de entrada una constitución personal que siempre dice lo mismo, que tiene en su haber al relacionarse con cualquier participación afectiva del ánimo la simple y sola forma de la coacción, una «coerción inevitable» [*unvermeidlicher Zwang*].[115] Dice siempre *no.* El deber, [p. 279/432] el contenido de la ley moral, que es formal en primer término, siempre tiene un efecto negativo a su llegada al mundo. Como obligación que es, siempre prohíbe algo. Y ya tiene pronta la prohibición antes incluso de toda pretensión de la persona. La relación del sentimiento con el mismo siempre es traumática. ¿Pero por qué tanta inquina?

> No es por cierto ventajoso para las verdades morales tener en su contra sentimientos que la persona puede confesarse sin sonrojo. Y ¿cómo habrían de encontrar conciliación los sentimientos […] en el austero espíritu de una ley que dirige al hombre más por el temor que por la confianza, que trata de separar en él lo que la Naturaleza habría reunido, y que no le asegura el dominio sobre una parte de su ser sino despertando su desconfianza hacia la otra?[116]

Porque el resultado que implica esta desconfianza, desaprobación y sospecha sobre los afectos es vivido en la concreción de todo individuo con una doble faz, en forma alguna halagüeña, ya sea como espectador o como agente. Es del todo negativo.

Como efecto negativo sobre la sensibilidad, se vive como un «perjuicio inferido a las inclinaciones […][que] es también por [p. 280/432] ello un sentimiento».[117] Esta es la siguiente inferencia *a priori.* Ya son muchas. El perjuicio contra el sentimiento desvela otro sentimiento. La sensibilidad en el ser humano nunca está muy alejada de la razón, que se dedica a su interpretación. La inclinación, el sentimiento, es un impulso sensible intelectualizado. «Por lo tanto, podemos comprender *a priori* que la ley moral […] debe producir un sentimiento que puede llamarse de dolor [*Schmerz*]»;[118] como perjuicio ocasionado moralmente a la intención de la acción, al proyecto deseado, como fundamento intelectual y racional, y, respecto a su representación «como efecto en la conciencia [*Als Wirkung aber vom Bewußtsein*] […] se llama [, se interpreta como] humillación (desprecio intelectual) [*intellektuelle Verachtung,* "que mira por encima", "que mira manteniendo las distancias"]».[119] Una cierta frustración. En relación con el fundamento objetivo contenido en la ley, con su significado, Kant entiende que, en esta

relación entre proyecto personal de felicidad e inclinaciones y, de otro lado, el contenido de la ley, el primero siempre dejará mucho que desear. «Es esta ley […] una ley de santidad»[120] —concluye, nada menos—. Además, siempre se contradirán. Porque el querer de uno se tiene que comparar nada menos que con el «querer perfecto», ¿Y cómo no iba a desmerecer entonces? Kant no separa el sentimiento o la sensibilidad que escarnece el sentimiento moral con [p. 281/432] arrogancia —«con la frente bien alta»— del que de modo sumiso se cobija bajo la envoltura de un fin moral digno de alabanza, loable. No hay distinción. Habrá que someterse siempre ante su coerción. Pero bajo la severa mirada de la legislación draconiana, todos dejamos mucho que desear. Y, como resultado, la delicia. Tenemos dolor como sensación —por el lado del sujeto— y aprehensión [*Besorgnis;* más que asco, miramiento, recato, cuidado o preocupación] como forma de relacionarse con el objeto, objeto que somos nosotros mismos *para más inri*. Una sensación *pre*-intelectual y la representación que la sigue. También tenemos miedo y humillación, ya sea como sentimientos, ya como sensación intelectualizada, representaciones ante la constante inferioridad de la persona frente al ideal legislativo.

«El hombre consciente de su culpa [de la representación de ella en la ley] vive entonces en perpetuo temor de encontrarse en el mundo sensible con el legislador en sí mismo y ve un enemigo en todo lo que sea grande y hermoso y perfecto [*was groß und schön und trefflich ist, seinen Feind erblickt*]»,[121] o en lo que sea susceptible de serlo. Porque todo esto lo pone a uno en el terrible peligro de hacer honor a su naturaleza, pues lo enfrenta a una elevada obligación. Mejor hacer de lacayo si uno no se ve capaz de enfrentar semejante reto y elevarse primero, humillándose. ¿No es este el retrato apuntado para el ganapán? «De la dignidad [*Würde, Würdigkeit,* merecimiento] impostada nace la estirada solemnidad y la gravedad [*die steife Feierlichkeit und Gravität*]»,[122] esa severidad rigorista que pretende ser más papista que el propio Papa. El pretendido o artificioso *espíritu de gravedad* [*gravity*] del que hablaba Shaftesbury, sin más. [p. 282/432]

> Y no es esto sino ejercer de sicofantes […], de meros parásitos de la devoción […] Es [tener la enorme tentación a la mano de emplear el concepto impostado] a la manera en la que los pedigüeños taimados abusan de las diversas fórmulas para dirigirse a aquellos que son el objeto de su oficio cuando se encuentran ignorantes del tratamiento [*quality*] adecuado con el que dirigírseles. Los que de entre ellos aún son novatos [*novices*], pueden aparecérsele a uno inocentemente con un «¡buen Señor!» [*good Sir! Or even a «good forsooth!»*]. Pero cuando nos las habemos con los viejos truhanes, lo mismo es para ellos con quién se les dé la casualidad de encontrarse dentro del carruaje. Siempre salen al paso con un «su Excelencia!» [*good your Honour*], o «su Señoría» [*good your Lordship, good your Ladyship*] […] Pues si acaso se diera el caso de que realmente allí dentro hubiera un *Lord*, no habrían perdido en absoluto la ocasión —dicen— por tomarse la molestia de otorgarles el título y, en caso de que el ocupante no lo fuera, no habría ofensa alguna ni sería desde luego tomado a mal.[123]

Donde no nos es indiferente que «el nombre [del mérito] quede oculto» tras el mismo mérito[124], donde no por encontrarnos [p. 283/432] ignorantes del tratamiento [*quality*] adecuado con el que relacionarnos con nuestro objeto nos falta la palabra lisonjera, fácil es sentir la tentación de trocar lo que nombra por lo nombrado y «luchar con malicia,

con desesperación […][por su signo antes que por su contenido] porque junto al sistema se defiende al mismo tiempo toda la existencia». El sistema de nombres es su existencia. La mera forma. «No hay enemigo más implacable, ningún hacedor de herejes más solicito»[125] que el sicofante, que el parásito de la devoción. Y nos encontramos esta actitud, cómo no, en la Academia.

> Se puede estudiar a menudo en los despachos ministeriales y en los gabinetes de los eruditos (principalmente en las universidades) […] En tanto que la verdadera dignidad se contenta con impedir el dominio del afecto y pone límites al instinto natural solo allí [y, únicamente allí] donde este quiera hacer de amo —en los movimientos involuntarios— la falsa dignidad rige también con férreo cetro los voluntarios, suprime tanto los movimientos [naturales] morales, sagrados para la verdadera dignidad, como los sensoriales, y borra todo el juego mímico del alma en los rasgos del semblante.[126] [p. 284/432]

Borra toda expresividad derivada de los afectos interiores. Esto pudiera parecer una ventaja pero, la única manera de distinguir lo verdadero de lo falso es, al fin y al cabo, contar con una regla adecuada a lo que es una imitación correcta. Y para esto debe existir la distinción. En este caso, la distinción entre constitución y disposición debe mantenerse, pues será falso aquello que no coordine ambas en una misma línea de su actividad. Y, así, sucede que al

> no ser [la falsa dignidad] solo rigurosa con la naturaleza que se resiste, sino […] dura también con la que se somete, buscando una ridícula grandeza en su avasallamiento y, donde no puede conseguirlo, en su ocultación […] mete el cuerpo en largas y plegadas vestiduras que esconden toda la contextura humana.[127]

Como para preparar a su favor la ocasión de las dificultades que encuentra el pedigüeño subido al pescante del carruaje, que no distingue bien quién lo ocupa, el *Brotgelehrte* hace de su sayo una penumbra para su tratamiento. Schiller ha leído a Kant atentamente. *Verdadera dignidad*, *falsa dignidad.* De hecho, lo está citando: la ley moral tal cual es, en esa formulación, no puede tomarse en serio. Es ridícula. Produce el envaramiento antinatural, el rigorismo que observó en Reinhold, allá en Jena, y que es fruto de un sometimiento [*Unterwerfung, Submission,* un movimiento violento que arroja —*werfen* — algo al suelo], que trata de avasallar —humilla— el sentimiento convirtiéndolo en enemigo. Y allí donde no puede lograr sus metas este asalto, allí lo oculta. Obra una *Abweisung,* una cancelación de la presencia. Lo ignora.

Con ello pretende reafirmar su grandeza. Pero hacerse grande por medio del rebajamiento de lo que en esencia no es enemigo alguno ha de provocar sin lugar a dudas el más estrepitoso [p. 285/432] de los ridículos. Y el ridículo es lo que sucede al vistazo entre bambalinas que descubre toda la disonancia.

> La verdadera dignidad nunca se avergüenza de la Naturaleza, sino de la naturaleza bárbara […] en los ojos brilla el sentimiento y por la frente elocuente se extiende el espíritu risueño y sereno; la gravedad [*die Gravität*], por su parte, arruga la suya, se encierra misteriosamente en sí misma y vigila con todo cuidado sus rasgos, como un comediante [*wie ein Komödiant ihre Züge*]. […][Y es que, como bien sabe esta, ya que al final no se engaña a sí misma] la falsa dignidad no siempre desacierta al sujetar el juego mímico de sus rasgos a una rigurosa disciplina, porque podría acaso delatar más de lo que quisiera poner de manifiesto»,

convirtiéndose en una caricatura de sí misma *qua* dignidad, haciendo el ridículo; «una precaución que por cierto la verdadera dignidad no necesita. [Pues] la Naturaleza reina tanto más violentamente por dentro, cuanto más sometida está por fuera.[128] [p. 286/432]

Schiller no ha dejado de traslucir sin embargo, con aquel «fue el Dracón de su época, porque consideró que esta no era aún digna de un Solón», una suerte de ternura hacia Kant. Es su peculiar ejercicio [p. 287/432] de comprensión y simpatía. También, qué duda cabe, de admiración. Es un entendimiento sano de las necesidades argumentativas del sabio de Königsberg. Fue lo que hubo de ser, ni más ni menos —nos dice—. No tuvo más remedio que virar en esa dirección para obtener el resultado que se había prometido. Si así lo dice, así será. Este entente en cuanto a intenciones, por parte del de Marbach, no pasaría de ser un ejercicio empático y quizás un divertimento novelesco de cierta gracia de no ser porque fue corroborado por el propio Kant. Ambos autores firmaron una suerte de armisticio donde bien mirado era inviable. De ahí, quizá, la necesidad de la simpatía para librar esta batalla dialéctica, para allanar el terreno entre ambos. Era, no obstante, un armisticio imposible. Schiller y él convinieron en que el motivo del desacuerdo no era sustantivo, sino únicamente de expresión. Kant no había utilizado la mejor de las maneras a la hora de elegir el estilo de presentación del argumento. Le solía pasar.[129] Repito: lo convinieron.

En uno de los borradores a su *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* [La Religión dentro de los límites de la mera razón, 1793], leemos cómo el *Professor* Kant pretende hacer suya la crítica de aquel. Y lo pretende, además, haciendo que lo lee con suma atención. En el trabajo preparatorio citado le respondía aprovechando la oportunidad brindada. «[Concedo gustosamente —dice Kant—] que, precisamente por su dignidad, no puedo adjuntar ninguna gracia al concepto del deber. Porque este implica la coacción incondicional, con la cual la gracia se halla diametralmente opuesta»[130]. Si por dignidad y [p. 288/432] gravedad tomamos a Kant en serio, Schiller puede tener razón. Pero, aceptada la crítica, aun así, se le ha entendido mal. Solo en apariencia es severo:

La virtud […] es también en sus consecuencias, más beneficiosa [esto es, produce mayor bienestar y felicidad,] que todo lo que puedan realizar la Naturaleza o el Arte en el mundo; y la magnífica imagen de lo humano representada bajo esta forma suya, permite muy bien la compañía de las Gracias, las cuales, no obstante, se mantienen a una distancia respetuosa mientras siga tratándose solo del deber.[131] [p. 289/432]

Kant dice conceder gustosamente como preámbulo antes de corregir el juicio de Schiller, pero entre el primer y el segundo fragmento no hay relación de consecuencia ni cambio alguno, pues la consecución de una mayor cantidad de felicidad y bienestar queda siempre del lado de las manifestaciones fenoménicas en el reino de la Naturaleza. Aunque hayan sido y, a pesar de haber sido, producto primero y exquisito de la *libertad*, nada tiene que hacer esta si hablamos de «gracia» [*Grazie*] . Kant obra sancionando e instituyendo de nuevo la separación irresoluble entre ambos reinos, pero esto es justo lo que la tesis schilleriana pretendía restañar. En realidad, no hay entendimiento alguno. Tampoco hay «concesión» argumentativa. Y no la hay porque incluso la primera parte

de la interpretación kantiana de Schiller es incorrecta. Falla el tiro. Cabe pensar que estamos ante su viejo *alabar censurando,* pero sin el éxito retórico ya anotado para el haber de su *Idee* de 1784 porque aquí ejecuta la maniobra del [p. 290/432] equívoco terminológico. Y decimos esto porque, de manera inexplicable, la interpretación es incorrecta. Omite algo evidente. Desde luego, no precisamente por mor de conservar su dignidad le queda al deber vedado el camino de su comunión con la gracia. Porque no son, desde luego, «diametralmente opuestos». Acercarse a la Gracia [*Anmut*] no significa alejarse de lo digno. Schiller jamás ha dicho semejante cosa. Por añadidura, más bien ha dicho todo lo contrario. La misma definición de «gracia» implica que sus naturalezas no son ni mucho menos contradictorias: «Únicamente a los movimientos voluntarios puede, en probidad, corresponder gracia; es más, de entre ellos, solo a aquellos que son expresión de sentimientos morales [*die ein Ausdruck moralischer Empfindungen sind*]».[132] Siendo expresión, son los mismos sentimientos morales. El «movimiento voluntario», movido por un motivo de la voluntad, que es siempre humana, no solo es la manifestación de la libertad*,* como si de un símbolo se tratase: *es la misma libertad.* Claro está que, el motivo del malentendido se encuentra quizás en que por «gracia» Kant se ha quedado en la comprensión de esta que Schiller expone poco antes, una *estética*: «La gracia es una belleza en movimiento; es una belleza que puede surgir casualmente en un sujeto y cesar de igual manera».[133] Fruto de la casualidad empírica, ocasional, y [p. 291/432] no de la *causalidad moral*. ¿Pero no es también el acontecimiento moral uno bastante casual? ¿No es un evento raro y, por ello, eminente? De ahí se puede entender que el *Herr Professor* quisiese [p. 292/432] recordar que la instauración de la acción racional en el mundo no puede ser fruto del azar y de lo casual, de lo empírico. Pero esa comprensión del texto es la comprensión trivial. En el texto este es el sentido derivado, el estético. Es el sentido que usa Schiller como motivo y metáfora para tratar el tan solo aparente carácter contradictorio entre Estética y Ética: pues «gracia» es expresión natural de la libertad en el ser humano, juego mímico. Y, tristemente, hasta aquí Kant no lo ha seguido. Concede todo, pero para que todo siga igual…

Para él, solo «si se tienen en cuenta las consecuencias, llenas de gracia [bellas si acaso] que la virtud extendería en el mundo si encontrara acogida en todas partes» se haría entrar en juego «la Razón moralmente orientada a la sensibilidad (por medio de la imaginación)».[134] Y el entendimiento moral, que es la razón moral al aplicar su concepto del deber sobre el objeto de sus desvelos, no puede imaginar. No está entre sus funciones. No puede y no debe orientarse tampoco en referencia a sensibilidad alguna. Siempre cosecha con un trabajo forzado el sentimiento y la sensación como un terreno a roturar que le es completamente [p. 293/432] ajeno. La «gracia» solo entra dentro de los posibles que la virtud instauraría en el mundo tras su paso por este, pero, desde luego, como no debe intervenir como ya sabemos en el desempeño de la *razón moralmente orientada*, esto solo es un cálculo de posibles beneficios. Para la razón moral, es *rubbish*.

La majestad «de la ley [igual que la del Sinaí] inspira veneración […][no] estímulo», cosa que invita a la familiaridad, «ésta despierta el respeto del subordinado hacia su

superior».[135] La ley moral se hace un análogo del mandamiento divino, del *Decálogo*. Aquí se entiende por «majestad» [*Herrlichkeit*] la relación de humillación, por carecer de la calidez de lo familiar, por caer desde encima, una que tiene lo superior en dignidad sobre lo inferior. La ley vale más. Pero una relación de este jaez no pasa de ser alienada, una extrañeza, casi una enemistad.

Decía nuestro *Lord* Shaftesbury que toda sociedad tenía su origen en algún tipo de pánico. Una pasión social y comunicativa. Familiar. Popular. Una de esas actitudes en principio carentes de animosidad que, como sentimientos, acaban desencadenando el entusiasta espíritu de comunidad. Una que, en principio, no ofrece resistencias y se puede confesar sin sonrojo. Una de esas que Kant más puede temer —esto siempre a juicio de Schiller, aunque se lo guarde en privado—. Toda sociedad puede rastrearse así hacia su sentimiento original, hacia su origen, pues es lo que le sigue sirviendo de fundamento. Su *ratio essendi*. Pero, ¿qué sociedad cabría imaginar que fundara sus pretensiones en la coacción como principio? Para Kant la *Kultur* es, sin embargo ese movimiento coercitivo que despeja la naturaleza indolente del ser humano y conquista sus dignidades a costa del mundo. Si este se opone —que siempre se opondrá— tanto peor para él. La *Kultur* es terreno arrancado en la lucha racional y moral a aquel. Por eso, toda Historia es historia de la virtud. Pero, en tanto es al mismo tiempo negación del sentimiento, se echa de ver como [p. 294/432] sumamente complicada la operación argumentativa que trate de articular semejante *tanatocracia* con algo constructivo. Se hace difícil «imaginar» circunstancia o consecuencia en que puede escapar del yermo donde la ley ya no tiene nada que legislar.

Cuando en *L'esprit des lois* [El espíritu de las leyes, 1748], Montesquieu elabora una teoría de los principios que rigen el destino de todos los gobiernos posibles, una teoría de sus impulsos positivos, sitúa las pasiones como motores de estos, pero, ofreciendo un rédito más allá del mismo resultado que encontraríamos en Shaftesbury. Lo que sostiene Montesquieu es que estas pasiones, estos «afectos», funcionan con una lógica propia. Son como principios dinámicos físicos, sometidos a unas claras reglas de choques y conservaciones del momento cinético. Mecanicismo francés en estado puro. Él además puede aproximar una posible articulación. Identificarlos y decir de ellos dirección y sentido. Es sumamente ilustrativo en este punto recordar que su lógica estriba en la constatación de que hay una *naturaleza del gobierno* [*la nature du gouvernement*], lo que lo hace ser, las posiciones relativas de todos los elementos sociales y comunitarios cristalizadas en el sistema de gobierno o forma y en sus leyes, y, además, un *principio del gobierno* [*le principe du goovernement*], lo que lo hace obrar, esto último, lo que, por otro lado, pone en funcionamiento y hace tomar tierra a la estructura etérea. Hay una *constitución* y una *disposición*. Nuestra tan necesitada distinción es aquí un axioma. Son elementos primitivos en cualquier gobierno la estructura y lo que lo hace inclinarse, su tendencia o disposición. Una «estructura particular» y «las pasiones humanas que la mueven» —dice Montesquieu—. «Y las leyes no han de ser menos relativas al principio [*principe, passion*] de cada gobierno que a su naturaleza [*nature*, *caractère*]».[136] Cada sociedad tiene su [p. 295/432] origen en un pánico. Cada pueblo puede proponerse y

darse cualquier gobierno siempre que sea decisión consensuada. Y, de entre todas las pasiones, son estados ideales de equilibrio tanto el «honor» [*l'honneur*] —que es el principio de la monarquía y de la aristocracia—, como la «virtud» [*vertu*] —principio de la república o la democracia—. También tristemente lo es el «temor» [*la crainte*], que es el principio —cómo no— de los gobiernos despóticos.[137] Nos enseña el barón que, en buena lógica, el sentimiento se enfrenta al sentimiento en la misma planicie y a una hora convenida. Esto es, que la lógica del sentimiento ignora todo aquello que no entre dentro de sus planes, de sus definiciones. Los dos elementos no se solapan. Responden a procedimientos de validación distintos, son dos naturalezas diversas. Si se amordaza, a la larga cualquiera de ellos se toma justa venganza. Se exacerba, fermenta.[138] La fuerza no disipada no se destruye, retorna por la espalda. Para la ley, la coherencia es distinta que para el principio. Algo ajeno hablaría otro idioma [p. 296/432] distinto y simplemente no se entenderían. La sociedad que se guía por el «temor» es mucho más refractaria a cualquier otro afecto, pues vive «en el temor», en una estructura que lo redefine todo, la vida entera, respecto de esta pasión. Y en el temor, todo movimiento cuesta el doble.

Cuesta porque figura como deuda no pagada. «Temor», «miedo», pende siempre sobre sus cabezas como la pasión que espera ante el mal futuro. Morosamente. Hay que estar precavidos siempre en una sociedad en que reina. Pero si se ha de mover a otros parajes más amables, lo hará desde luego por medio del principio. Al que llamo «patrón Montesquieu» tiene que ver con esto. El sentimiento obra sobre el sentimiento. Del mismo modo, el poder solo es lo que puede tener éxito a la hora de limitar al poder…

Se nos dice que «el más alto goce de la libertad limita [en ocasiones] con su plena pérdida, y la embriaguez del espíritu» no menos veces

> con el vértigo del placer sensual. En cambio, la majestad [*Herrlichkeit* aquí] nos presentaría una ley que nos obliga a mirar dentro de nosotros mismos. Bajamos los ojos [por ejemplo] ante la presencia de Dios, lo olvidamos todo fuera de nosotros y lo único que sentimos es la pesada carga de nuestra propia existencia. Solo tiene entonces majestad lo santo […][Pero] la majestad sí debe quitarle al espíritu su libertad [*die Majestät muß dem Geist seine Freiheit nehmen*], mas no así.[139]

Por definición, al menos debe quitársela de alguna manera. Como un «no poder hacer otra cosa». Esto es, no poder sino querer eso. Porque la mirada es hacia el interior. Nos medimos nosotros con lo que juzgamos majestuoso, y no pasamos la prueba. Pero esa distancia medida es, por otro lado, el principio [p. 297/432] de la andadura. Sentimos la carga pesada o liviana de nuestra existencia —dependiendo de lo lejos que nos colocamos de nuestro destino—, su importancia relativa, y la distancia se hace entonces —imaginemos— posible. Obviamente vamos y nos entusiasmamos; o bien se nos hace imposible, y entonces de seguro nos frustramos. Aún y todo, la majestad [*Majestät*], como comparación en la distancia, inaugura la operación del esperar. Inaugura la esperanza. Esto es Schiller. Libertad y necesidad se limitan entre sí. Deber y querer. Son reinos vecinos que, en el campo de batalla que es el ser del individuo se disputan la supremacía. Pero el ser humano es ciudadano de ambas naciones. Es su ser. Querer, tender, lograr/fracasar. En sus extremos, siempre pierde el individuo algo de su esencia.

Pierde parte de su libertad, cuando ha de someterse por completo a la grandeza de su objeto, pierde parte de su ser natural, si ha de renunciar por completo al sentir, al lograr. Lo majestuoso es a la vez lo propio y lo extraño, y esto porque es un grado supremo. Un grado, luego pertenecemos a su misma medida. Pero es también extrañamiento, pues representa lo que la persona siempre puede llegar a ser y solo es casualmente, con suerte, a veces y en veces. Representa su máximo. ¿O es ese instante sublime nada más que aquello de lo que uno es maestro en privado, y puede exigirse en cualquier momento? Esto es más cosa de la divinidad [*godlike*]*;* pero el ser humano ordinario —pienso— no llega tan lejos.

Kant ha leído a Schiller, que a su vez ha leído a Kant. La majestad es atributo de la ley. Ante esta, somos siempre inferiores. Solo la ley es santa. Vale. El *Herr Professor* lee sobre sí mismo. Se redescubre a sí mismo y, por ello, quizá no ve la diferencia que introduce Schiller.

> El respeto [*Achtung*] (de acuerdo con su concepto puro) se refiere solo a la relación de la naturaleza sensible con las exigencias de la Razón exclusivamente práctica, en un sentido general, sin tener en cuenta una realización efectiva. […] Es una sensación de la [p. 298/432] distancia entre la voluntad empírica y la voluntad pura [*Sie ist ein Gefühl des Abstandes des empirischen Willens von dem reinen*].[140]

Pero esa «majestad» es solo la majestad pura, como santidad, sin realización efectiva. La distancia será por siempre infinita, y entonces, no extrañe que ese «respeto» no sea «un sentimiento agradable en primer lugar, sino más bien deprimente»[141], de humillación intelectual. Nunca llegamos. De *Achtung,* respeto, a *Verachtung,* desprecio o humillación, va el paso de su ejecución efectiva en el *ver-*. Esto es, el paso de la institucionalización de la distancia, pues no deja de ser una mera idea. Es pues la representación de la obligación que nunca alcanzaremos. Se agrega al guiso un poco de frustración.

Dice Kant que «el efecto de la ley moral [en el sentimiento] como móvil es solo negativo, y este como tal puede conocerse a priori; [y como] toda inclinación y todo impulso sensible están fundados en el sentimiento, el efecto negativo sobre el sentimiento (por el perjuicio inferido a las inclinaciones) es también un sentimiento»[142]. Esto, como tal, es una de las cosas que, decíamos, pueden conocerse *a priori*. Por vía de consecuencia, *a priori*, se deduce el contenido sentimental. Esto es el intento de Kant. Cosa rara. Kant piensa que la *lógica de la razón* puede concluir un sentimiento. Hay —según él— una relación de necesidad, esto es, *a priori*, no solo a la hora de definir por medio de la contraposición el dolor [*Schmerz*] como efecto de la exclusión por parte de la ley moral de lo placentero. Lo contrario analíticamente hablando del placer ha de ser el dolor. La relación de necesidad se extiende más allá, y se hace ahora ilegítimamente con todo el argumento. ¿Qué puede querer decirse con que el efecto negativo sobre el sentimiento «es también un sentimiento»? ¿De dónde [p. 299/432] se concluye semejante cosa? La definición por negación puede conllevar necesidad. Pero ¿quién apuntaría semejante necesidad hacia la consecuencia efectiva de lo doloroso? Porque esto ya no es *a priori*, analítico, a la manera que lo es *ex definitione* «lo contrario al placer». También se da en la naturaleza el desinterés, que no es doloroso en absoluto y

tiene un estatus difícil como sentimiento. Lo opuesto a tener un móvil no es tener un «móvil solo negativo»; también se puede carecer de él. Claro que, aquí lo que había que hacer es salir huyendo de cualquier relación de ideas entre lo placentero y lo moral. No obstante, el efecto de la exclusión del impulso sensible sobre el ánimo, a la hora de que este se determine libremente, bien puede ser el desinterés y no el dolor. Que haya *un* sentimiento antes que otro aparejado al cumplimiento de la ley moral no es «de necesidad». Que este sea negativo lo es aún menos. Claro que esto, primero, anula la fuerza de la deducción de un sentimiento *a priori*, tan propicio a su intelectualización producto de la definición apuntada. ¡Un sentimiento ideal! En segundo lugar, Kant mismo no se va a creer que el único sentimiento ligado a la ejecución de la ley moral sea ese dolor y la aprehensión consiguiente. No puede creérselo. Busca una salida. «Esta ley es, a pesar de todo [*aber doch*] algo positivo en sí, a saber, la forma de una causalidad intelectual, o sea, de la libertad».[143]

Leyendo a Schiller, concede gustosamente. Efectivamente, Schiller ha entendido bien lo majestuoso de la ley moral. Sigue con los ojos el discurrir del texto schilleriano. Del respeto a lo majestuoso. Este es el *locus* en el que el poeta trata el tema de la dignidad. Lo que no parece leer Kant es que Schiller comienza citando lo que Kant entiende por «respeto» no para ensalzarlo, sino para llamarlo a declarar, apostillando seguidamente una definición muy distinta de lo que él entiende que es un «respeto posible»: [p. 300/432]

> Por eso [*daher*, de ahí que, como *sequitur*]», porque ese respeto es solo la posibilidad ideal de todo respeto de tomar tierra de acuerdo con su concepto puro «tampoco puede extrañar que yo haga de la naturaleza sensible el [verdadero] sujeto del respeto, aunque este se refiera solo a la Razón pura; pues la inadecuación para alcanzar la ley puede solo radicar en la sensibilidad.[144]

Radica la inadecuación y, por su contraria —*a priori*—, radica también su adecuación. Donde esta no llegue, donde no llegue la sensibilidad, la categoría «respeto» nos sobra. Ahí si acaso llamamos al santo.

> [Sea como fuere], donde se refiera al cumplimiento efectivo de la ley […][o a su fracaso, se referirá siempre] a la persona que obra de acuerdo con ella [o no]. Por eso tiene algo de «regocijante», tiene algo positivo, «ya que el cumplimiento de la ley debe alegrar al ser racional».[145]

Y, si hablamos de respetar [*Achtung*, el cuidado y atención de la distancia], solo se respeta a los individuos, que son siempre individuos en un mundo sensible. Regocija porque la distancia se ha eliminado. El objeto se ha alcanzado. De la misma manera, solo es susceptible de admiración y del entusiasmo que lleva aparejado la idea que cobra vida, que se corporeiza, que es posible. A estas podemos llamarlas ejemplos y modelos, y ante ellas, sentimos que nuestra libertad queda mermada, pues queremos ser un poco más como ellas, y un poco menos como nosotros. Schiller ha comenzado una cruzada de *re*-definición de los pilares de la ética kantiana, y, fruto de ella es que la estética y la ética queden ligadas. El primer paso, además, no ha sido propiamente la redefinición de «respeto»; ha sido una [p. 301/432] aproximación a la sensibilidad que aprueba. El

leitmotiv es la acusación de abstracción y formalidad. Justamente, uno de expresión, sí. La presunta «positividad» de la ley kantiana, de hecho, no es más que un signo añadido no implicado. La ley no es en modo alguno positiva, si por positiva se entiende que contiene alguna sustantividad. Porque es formal. ¿Cómo iba a contener desde luego un sentimiento? Pero es que tampoco es negativa *en sí*. Es racional y está formalmente vacía *a priori*.

La ley es una medida de una distancia [*Abstand*], *metrón*, un *tempo* de aquello que separa dos lugares donde hacemos pie. En ningún sitio se nos dice en qué orilla nos encontramos. Luego en el mundo ya ordenará y prohibirá… Antes hay que negar o asentir. Es la relación con la misma lo que tiene el color del sentimiento [*Gefühl*]. Kant lo reconoce como posibilidad, pero está en uno de sus movimientos dialécticos tendentes a atar la rueda del mecanismo a un perno que la haga girar eternamente, sin complicaciones. Ve que su descripción se queda corta; cuando no, que falsifica totalmente la realidad. Y es que lo que ha intuido y no sabe cómo articular exactamente es que hay otro sentimiento en liza dentro de sus propias condiciones elegidas. Solo el sentimiento obra sobre el sentimiento, pero el *Herr Professor* se empecina en que sea la razón la que lo meta en cintura. Ha descubierto, sin embargo, y quiere nombrar, un sentimiento positivo ligado a la ley moral. Es un sentimiento, otra cosa de otra naturaleza, puesto que en lo que respecta a su pensamiento —como con los táleros de su bolsillo— *el concepto puro y su realización efectiva pesan lo mismo.* No obstante, incluir aquel sentimiento lo haría desdecirse y admitir como factor un elemento nuevo con otro tono y cualidad. Es más, convertiría de veras la ley moral en inocua. Un ajuar muerto que se puede tomar o dejar, porque su bondad y positividad ya no estarían *en sí*, sino en la relación que se tuviera con este nuevo afecto. Posiblemente una de esas actitudes carentes de animosidad perfectamente compatibles con fines loables, es [p. 302/432] decir, una actitud digna de admiración.[146] Pero no menos posible sería la actitud del que despreciara las implicaciones virtuosas de su condición de ser humano. Tendería su disposición a rechazar con aprehensión el ideal moral y conducirse por otras normas. Y la posible decisión y criterio entre ambas vías existenciales quedaría al albur de apenas un criterio estético, lo que uno deseara hacer de su vida: la moral dependiente para su existencia del capricho. ¡Pero «el respeto que se le otorga a la ley moral [aquiescencia en el mejor de los casos, inclinación de la cerviz en el peor], siendo un sentimiento producido por un fundamento intelectual y siendo además el único capaz de ser conocido totalmente [*völlig*] *a priori*, es también aquel del cual puede conocerse su necesidad [*und dessen Notwendigkeit a priori wie einsehen können*]»![147] —protestaría Kant.

Quizá por eso duda Kant. Tiene un término rico en connotaciones, positivas y negativas, que ha transformado en técnico: Ley es… Respeto por tanto es… Así y todo, en la parte dedicada al «respeto a la ley moral» de la Analítica de la *Kritik der praktischen Vernunft* la atenuación del rigorismo se hace más que patente. Se [p. 303/432] desliza el término mansamente en sus severidades. El «respeto» es solución y bandera para nombrar el momento positivo ante las implicaciones del contenido de la ley moral, y su definición varía enormemente porque es derivada del único sentimiento que

ha nombrado, que es uno de «dolor». La sustantividad del «sentimiento de respeto», que es el de dolor disfrazado, intelectualizado, debe mudarse de camisa representativa cobijada por el paraguas del término amplio del lenguaje cotidiano. Por un lado, efectivamente, el respeto [*Achtung*] a la ley moral es —como inferencia— el único que conocemos totalmente *a priori*, de lo cual podemos comprender su necesidad.[148] *Ratiocinatio prosyllogistica*. Cosa que viene a ser aclarada con la curiosa perífrasis de que «el respeto a la ley no es un móvil de la moralidad, sino que es la moralidad misma» y no hay en probidad «algo» que sea otro sentimiento[149].

Es una cuestión de perspectiva. *Parece un sentimiento*, pero de inmediato se apunta en contra de la primera intuición que, «para esta [la ley] no hay sentimiento alguno, sino en el juicio de la razón el hecho de apartar un impedimento, al eliminar la resistencia, [cosa que] es equiparada a un fomento positivo de la causalidad»,[150] esto es, el afecto es uno positivo por «eliminación de la resistencia», un *no-dolor* en el mejor de los casos, cosa que, en absoluto, se podría hacer pasar por un sentimiento, sino con la mejor de las intenciones y que antes bien tiene los caracteres de un alivio. Es más, esto hace que sigamos teniendo como sentimiento ligado a la ley únicamente el de dolor, el miedo y, a lo sumo, la aprehensión.

Y de repente, como de tapadillo, rinde Kant poco a poco todas las armas y se aproxima a aquellos gobiernos más amables. Nos hace partícipes de una confesión casi velada. «Algo que se [p. 304/432] aproxima [como representación] a este sentimiento [de respeto] es la admiración [*Bewunderung*] y esta, como afecto, es decir, [como] asombro, […]»,[151] se desliza sigilosa, inadvertidamente, hasta cobrarse el puesto completo de su supuesto «análogo». La distancia se elimina. «La admiración [, de hecho, en ciertas ocasiones,] es idéntica a esa sensación [de respeto]».[152] Tan amplio se espera [p. 305/432] que sea el sayo. *Achtung,* respeto, tiene la doble faz por un lado del cuidado ante lo que puede ocasionarnos un perjuicio, esto es, invita a la humillación. *Rücksicht* también es respeto. «Vigilar las espaldas». Pero por otro lado, *Achtung* no deja de contener en una de sus posibles traducciones un gesto menos rigorista. La «admiración» es otro campo semántico de su traducción. Otro concepto a la búsqueda de representación distinta.

¿Y no es esto, en definitiva, la participación afectiva en el bien, un entusiasmo? Una participación afectiva positiva de otra naturaleza. Una relacionada con la moral. La lucha en contra de la *empiria*, planteada con el instrumento del cirujano, producía traumas y recuperaciones sin duda algo más complicadas.

Schiller concluye con igual gesto consecuente en sus razones que, si hablamos de hechos de nuestro tiempo, hechos que no se den con doblez y ocultamiento, que se den con verdad, [p. 306/432]

> Cuando se produce uno ante un público numeroso, pudiera darse el caso de que cada uno de los presentes tuviera su particular opinión acerca del sentir de las personas actuantes [de su modo de pensar]: tan accidentalmente están unidos los movimientos voluntarios a su causa moral.

Tan accidentalmente que Kant mismo no tiene ningún problema en dejar entrever con tantos cuidados y prescripciones innecesarias que en realidad no hay articulación obligada entre el contenido de la norma, lo objetivo y la constitución de Derecho, y la disposición ante la misma.[153] Y donde no hay articulación necesaria, ¿no estamos ante uno de esos casos en los que «no podemos determinar con seguridad» este conocimiento y «no podemos pretender explicar nada con ello»?[154] Porque al final, no estamos obligados a ser virtuosos por naturaleza.[155] [p. 307/432]

> Pero, si más bien, tomamos [prosigue Schiller] a uno de estos mismos circunstantes [de los que hablamos] y nos representamos que se le apareciese [delante, *presente*] inesperadamente un amigo muy querido o un enemigo muy odiado, entonces de seguro *la expresión inequívoca* de su rostro revelaría, con toda la claridad posible y en la rapidez de su sucesión, los sentimientos de su corazón; y, probablemente*, el juicio de la concurrencia entera sobre el estado afectivo actual de ese hombre* [*y, desde luego, sobre su sentir, su modo de pensar*] *sería del todo unánime, pues está la expresión siempre unida a su causa* [*moral, voluntaria*] *en el ánimo, por necesidad natural*.[156]

Y esta unión sí parece de necesidad. Solo en tanto es expresión. Por ello, si podemos determinarla con seguridad, podemos pretender explicar algo con ello. No podrá engañarnos «como un comediante» nuestro amigo el ganapán. Reaparecerá toda verdadera expresión y ya no será más una carta sellada. Lo juzgaremos con suficiencia. Juzgaremos el esfuerzo, la dignidad que se resiste al crudo materialismo, tanto cuando sea genuino, auténtico, como cuando sea impostado y fraudulento. Para cada caso, una representación, un *token,* indicará la presencia. En eso consiste la verdad de la relación explicativa, de causa y efecto, en el medio y el fin.

> Con la misma certeza con que estoy convencido —y justamente porque lo estoy— de que la participación de la inclinación en [p. 308/432] un acto libre no prueba nada respecto al simple ajuste de esa acción al deber [que es casual, no necesaria, pues hay malvados e indignos] así creo poder deducir precisamente de ello que la perfección moral del sujeto puede solo […][entenderse como] la inclinación al deber. Y no otra cosa es la virtud [*Tugend ist nichts anders als eine Neigung zu der Pflicht*].[157]

Lo que fundamenta y lo que es fundamentado se cambian el sitio.

Así, si Schiller está en lo cierto, la idea de la teleología como analogía de la moral está equivocada —o es equívoca como explicación, que viene a servirnos lo mismo— pues la moral no tiene el privilegio de la necesidad explicativa. No es una categoría primitiva. Y si esta idea está equivocada, entonces otra teleología e, incluso, otra Filosofía de la Historia es posible, cuando no necesaria y además, verdadera. [p. 309/432]

1 Pierre Coste (1668-1747) había impartido su magisterio pedagógico tanto en la casa del primer canciller Shaftesbury, como, posteriormente en la de *Lady* Masham (1659-1708) desde 1697. Ambas casas estaban a su vez relacionadas entre sí a través del papel que John Locke (1632-1704) ejercía y había ejercido en ellas: una especie de patriarca espiritual más allá de los años en que había oficiado de preceptor. Un venerable anciano y amigo alojado desde 1691 por la *Lady* en la Casa de Oates, en Essex, a pocos kilómetros de Londres. Coste, mucho más joven que Locke, vendría a ser un continuador de la labor del inglés en la educación de los jóvenes *lores*. Ejercía Coste, además, de traductor al francés de los sucesivos opúsculos que se pasaban de mano en mano los asistentes a la pequeña tertulia y foro de discusión que la *Lady* congregaba en torno a ella. Es conocido eminentemente en este terreno por ser el primer traductor al francés del *An Essay Concerning Human*

Understanding de John Locke [1689]. Tradujo también varias obras de Isaac Newton y —para nuestros intereses, es importante reseñarlo— la obra del joven Shaftesbury, tercer conde con el título, y de la que de inmediato se tratará: *A Letter Concerning Enthusiasmus* [1708], la comúnmente conocida como *Carta sobre el entusiasmo*. Al modo en que Marin Mersenne ofició en París de corresponsal para Descartes, Coste podría verse como un homónimo funcional para Leibniz, en esta ocasión, salvando las distancias habidas entre Inglaterra y las muy variadas escalas que Leibniz hiciera en tiempos. Sea como fuere, Coste aportaba a esta relación epistolar una de muy otra naturaleza, y es que sirvió frente a Leibniz, y junto a la inestimable ayuda de *Lady* Damaris Masham, para obligar a aquel a hacer antesala en las desavenencias teóricas que quisiera discutir con Locke, quien no había estado nunca por la labor de entrar al trapo.

2 Gerhardt, C.I. (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. 3, Berlín, Weidmann, 1887, pp. 392-393. El subrayado es mío. Se trata, en este fragmento de epístola, del encabezamiento introductorio a una carta de Coste a Leibniz del 25 de agosto de 1707 en la que discuten sobre otro tratado jurídico que tienen entre manos y al que el francés no ha tenido ocasión de echarle un ojo por sobrecarga de trabajo. Coste le pregunta hacia el final de la carta, como de casualidad, acerca del proyecto leibniziano de crítica del *Essay*. Leibniz pensaba encontrar la ocasión para escribir la refutación del mismo que acabarán siendo los *Noveaux Essais*, y aquel le solicita —haciendo de mediador de *Lady* Masham, retenida en Londres— que frene su pluma de momento en memoria del finado Locke hasta que aclaren ciertos contenidos doctrinarios delicados. Locke habría hecho abundantes correcciones al texto en francés que manejaba Leibniz y que Coste todavía no había modificado en una nueva edición, y se las adjunta meticulosamente como confutación para adelantarse al sajón en sus intentos (*Ibid.,* p. 391).

3 Andreu, A., «Estudio introductorio», en Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *Carta sobre el entusiasmo*, introducción, traducción y notas a cargo de Agustín Andreu, Barcelona, Crítica, 1997, pp. 22-23. La *Letter* se publica en francés en La Haya, en 1709, y debía figurar como adjunto [*Beilage*] junto con sus propios comentarios en la carta sin fecha que Coste envía a Leibniz, en Gerhardt, C.I. (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried*... p. 407 y ss.

4 La obra del padre llevaba por título *The True Intellectual System of the Universe. The First Part, Wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is Confuted and its Impossibility Demonstrated* [El verdadero sistema intelectual del universo. Primera parte, en que se confutan todas las razones y la filosofía del ateísmo y se demuestra su imposibilidad] y fue publicada en Londres en 1678. Sorprende el desparpajo de las maquinaciones del bando inglés al usar nada menos que al padre de *Lady* Masham como cebo. Cudworth representaba un platonismo beligerante que muy bien podía ser tomado como caricatura para confrontar a Leibniz con su posible retrato y presentar también como caricatura a la contraparte «atea» de los forofos lockeanos, la *Lady* incluida. Sin duda Leibniz ya conocía el libro. Ya llevaba algunos años en circulación como se puede comprobar por la fecha, con lo que puede colegirse que, junto con los otros envíos de obras a Leibniz, este es otra tentativa más de confrontar al pensador prusiano con su propia idea de sistema y, a modo de chanza, ir inquiriéndole sobre el punto en el que puede decir justificadamente que esta idea es clara y distinta respecto de la presentada por los entusiasmados (Cf. con carta de Leibniz a Coste del 15 de julio de 1706, en Gerhardt, C.I. (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried*... p. 382).

5 Andreu, A., *loc. cit.* p. 22.

6 *Ibid.*, p. 54.

7 *Ibid.*, p. 37.

8 *Ibid.*, pp. 23-24.

9 El fragmento pertenece a la sección cuarta con que *Lord* Shaftesbury articula la última parte de su argumentación sobre la pasión entusiasta —o las pasiones entusiastas, si hemos de hacerle el debido honor a su argumento—. Puede encontrarse en la primera edición crítica de sus obras, en Anthony Ashley Cooper, «A Letter concerning Enthusiasmus», en Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *Characteristicks of men, manners, opinions, times: In three volumes*, Vol. I.I. , Printed by John Darby, Londres, 1711, p. 33. El subrayado es mío. El primer volumen constaba de tres aportaciones: La *Letter* —entre las páginas 3 y 55—, el *Sensus communis*, *or an Essay on the Freedom of Wit and Humor* y el *Soliloquy, or Advice to an Author*. Pueden encontrarse varias ediciones históricas escaneadas de la obra de *Shaftesbury* en la Eighteenth Century Collections de la British Library —bajo suscripción— en http://gdc.gale.com/products/eighteenth-century-collections-online/

10 Gerhardt, C.I. (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried*... p. 348.

11 Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *op. cit.* p. 12.

12 Andreu, A., *loc. cit.,* p. 65.

13 El argumento naturalista kantiano que deduce el absurdo de una intención perversa de la Naturaleza respecto de una inclinación en especial, toda vez que como *fin* no deben estos vulnerar los principios de la lógica, es uno

aplicado a la «utilidad» aparente de la *moral qua* motivo: «La buena voluntad [*der gute Wille*] no es buena por lo que efectúe o realice ni por su aptitud para alcanzar algún determinado fin propuesto previamente, sino que solo es buena por el querer [por su inclinación primera], es decir, en sí misma, y considerada por sí misma es, sin comparación, muchísimo más valiosa que todo lo que por medio de ella pudiéramos realizar en provecho de alguna inclinación y, si se quiere, de la suma de todas las inclinaciones [y sus fines]. Aunque por una particular desgracia del destino o por la mezquindad de una naturaleza madrastra [*eine stiefmütterlich Natur*] faltase completamente a esa voluntad la capacidad de sacar adelante su propósito» (Kant, I., «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten», en Ak. IV, p. 394). Es decir, aunque fracasara por cualesquiera circunstancias en obrar el edén moral en la Tierra, no jamás esto sugeriría que la inclinación moral es un error de Natura. Esa inclinación en el ánimo es la ambrosía de la que desearían alimentarse todos los pueblos y generaciones. La moralidad en el ser humano es un hecho. Una de dos, o bien es un acontecimiento retorcido, que va contra la natura, un *ill-humor*, puesto que no pocas veces se interpone entre nuestros apetitos y su éxito, o bien es un motivo más y fin que en nada contradice los cauces normales de lo natural. Esto es, que es un rasgo distintivo de la naturaleza de lo humano. Y es que «las acciones humanas [no solo] se hallan determinadas conforme a leyes universales de la Naturaleza, al igual que cualquier otro acontecimiento natural» (Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 33), sino que *porque se hallan determinadas conforme a ley* son compatibles con una distribución posible en que felicidad y consecución de los propios logros pueden hacer las paces con una autodeterminación por imperativo de la voluntad subjetiva, el *sumo bien*, un paraíso en la Tierra, que es el evento en que coinciden «lo incondicionado [lo que se determina objetivamente desde una posición equitativa del querer] para cuanto se halla condicionado en términos prácticos (aquello que descansa sobre las inclinaciones y la necesidad natural)» (Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 108). Y habría que añadir: en que se incluyen lo incondicionado de la ley, las circunstancias objetivas casuales y, allá en el origen, lo incondicionado del querer que es su primer tono o impulso. Aquí estaría toda la explicación completa. De otro modo, «¿sería razonable admitir que la Naturaleza observa una *finalidad* en las partes mas no en el todo?» (Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 25). No obstante, Kant no ha llegado a tales conclusiones…

14 Andreu, A., *loc. cit.* p. 47. Soterrada se encuentra la conmoción original de un algo que pide ser tratado desde el *principio de razón suficiente* de *existente* a pesar de no ser experimentado de manera consciente, incluso no ser percibido. Esta exigencia que no siempre llega al nivel macroscópico de la conciencia o al macrocósmico del efecto en el universo, tiene en Leibniz la necesidad del sistema. Trabaja con facilidad el argumento que extrae de la plausibilidad del *principio de perfección* o desarrollo completo, sustancial de la mónada, el ontológico de su continuidad. Porque el universo no nos permite pensar el vacío —consecuencia epistemológica—, hemos de pensar su colmado a través de diminutos pasos efectivos de realidad que llenan realmente los huecos aunque no los advirtamos. Esto es una magnitud infinitesimal. *Vid.* Jesseph, D.M., «Leibniz on the Foundations of the Calculus: The Question of the Reality of Infinitesimals Magnitudes», en *Perspectives on Science: Historical, Philosophical, Social*, vol. 6, n.os 1-2, primavera-verano de 1998, pp. 6-40; Vargas, C., «El papel del principio de continuidad de Leibniz en el desarrollo del cálculo infinitesimal», en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 47, n.os 120-121, enero-agosto de 2009, pp. 113-118; Cabanas, L., «El concepto de infinito en Leibniz y Locke», en *Ontology Studies: Cuadernos de Ontología*, vol. 10, 2010, pp. 143-152. Las consecuencias a nivel argumentativo del cálculo tienen su refrendo en el nivel correspondiente de la realidad, y, como reverberación, en el de la percepción. Leibniz trata las *petites perceptions* como ficciones heurísticas. Son artilugios supuestos para explicar el paso de la inconsciencia de un fenómeno a su consciencia, del movimiento de las percepciones de la oscuridad, o lo turbio, a la claridad y su distinción. *Vid.* Joven, F., «Los infinitesimales como ficciones útiles para Leibniz: La polémica en la Academia de París», en *Theoria: Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, vol. 12, n. 29, mayo de 1997, pp. 257-279; Levely, S., «On Unity, Borrowed Reality and Multitude in Leibniz», en *The Leibniz Review*, vol. 22, diciembre de 2012, pp. 97-134; Katz, M.G. y Sherry, D., «Leibniz Infinitesimals: Their Fictionality, Their Modern Implementation, and Their Foes from Berkeley to Russell and Beyond», en *Erkenntnis: An International Journal of Analytic Philosophy*, vol. 78, n. 3, junio de 2013, pp. 571-625. La mónada se despereza paulatinamente en el nivel de las representaciones, con una suerte de emergentismo primero, donde la percepción final es preparada por los mecanismos previos lineales de las *petites*, que se comunican sin espacio su dinámica continua hasta el fogonazo de la claridad representativa final. Una filiación, paralelismo e influencia intelectual con los universos microscópicos descubiertos por el holandés Anton van Leeuwenhoek (1632-1723), gracias a la potencia de sus nuevas lentes, se ha hecho siempre notar en el trabajo de Leibniz. No sería exagerado decir que Leibniz tuvo —junto con su experiencia con Spinoza — su buena ración de interés en la artesanía del pulido de lentes. *Vid.* McRae, R., *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*, Toronto, University of Toronto Press, 1976; Jagensen, L.M., «Mind the Gap: Reflection and Consciousness in Leibniz», en *Studia Leibnitiana*, vol. 43, n. 2, 2011, pp. 179-195; Simmons, A.,

«Leibnizian Consciousness Reconsidered», en *Studia Leibnitiana*, vol. 43, n. 2, 2011, pp. 169-215; Markie, P.J., «Rational Intuition and Understanding», en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 163, n. 1, marzo de 2013, pp. 271-290.

15 Andreu, A., *loc. cit.,* p. 43.

16 En carta a Michael Ainsworth —su protegido— de parte de Shaftesbury, un 3 de junio de 1709, en Rand, B. (ed.), *The Life, Unpublished letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury. Author of the «Characteristics»*, Londres-Nueva York, Swan Sonnenschein & Co. Lim.-The Macmillan Co., 1900, p. 403.

17 *Ibid.*

18 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 86.

19 Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *op. cit.,* p. 16.

20 *Ibid.*, p. 15. El subrayado es mío.

21 *Ibid.*, p. 19. El subrayado es mío.

22 Cf. con Andreu, A., «El modelo particular inglés puritano», en *loc. cit*., p. 36 y ss. Hay que decir, a todo esto, que dicho modelo tiene su más egregio antecedente en la decisión ontológica —y con ello metodológica— del también «anglo» William of Ockham (1287-1347). Se trata de una decisión, no de una obligación deontológica. El nominalismo de este último decide el ámbito de los problemas susceptibles de ser tratados por la razón humana —supuestos ontológicos— y la manera en que se pueden tratar —supuestos metodológicos—. Decidiendo esto, eligiendo conscientemente dónde hay que situar el límite, deja bien claro otro «fondo» insondable. Deja bien a las claras el océano anchuroso que rodea a las islas, océano que hace el contorno de sus geografías muy claro —no podría serlo de otra forma—, pero que advierte con un *abandone toda esperanza* a aquel que se aleje demasiado de la costa. Ockham hace de santo patrón del empirismo y el positivismo, pero sus devotos suelen olvidar que juega este papel definiendo que para todo lo demás, queda la fe. Y no es poco *todo lo demás*. Una de las consecuencias fideistas del compuesto es que la voluntad divina es atributo máximo, y que podría ser arbitraria según los estándares humanos. Ockham se juramenta con que no lo es *de facto* aunque pueda serlo *possibiliter*. Es por esto que la voluntad divina es acicate a la investigación: en el *Tractatus de principiis theologiae* [Tratado sobre los principios de la Teología], aunque obra dudosa, Ockham sostendría la importancia en esto del *principio de contradicción* —y la causalidad—. *Vid.* de Ockham, G., *Tratado sobre los principios de la Teología*, Buenos Aires, Aguilar, 1972, pp. 108-109. Dios puede querer cosas contradictorias, es libre, pero no hace cosas contradictorias. Hay que pensar ambas cosas. Más compleja aunque ligada a lo anterior es la relación de la *suppositio* ockhamista con el resto de definiciones dentro del sistema. Este ancestro de la «idea» es la sustitución significativa (o no) de cosas por términos. La clave está en que Ockham hace de lo que llama «intención del alma» [*intentio anima*], del motivo y contenido mental, una cosa más que puede ser sustituida. En la *Summa Logicae* Ockham diferencia tres tipos de «suposiciones»: la *suppositio personalis*, donde se sustituye no solo funcional, sino también significativamente, el término por la cosa, de modo que término y significado son uno —«El ser humano goza de Razón»—; la *suppositio simplex*, donde lo sustituido hace del significante que ocupa su posición un delegado propio, un vicario, esto es, un signo —«Ser humano» es una especie animal— que no ocupa todo el universo de discurso de su significado; y, por último, la *suppositio materialis*, donde la relación funcional significativa se rompe, y la razón por la que la cosa es sustituida por el término es arbitraria —«Humano» es un adjetivo—, producto de la convención. Es el resultado de sustituir una cosa particular con otra, su nombre, que también es una cosa particular. De alguna forma, el camino de la *suppositio* es una degradación de las razones lógicas hacia lo indómito de la existencia [*esse*]. La razón suficiente. Es un camino que une principio y final, puesto que cuantificativamente, tan plena es la *suppositio personalis* como la *materialis*. El todo-lo único. La costumbre, la convención, la tradición, son el eje sobre el que la brújula puede ambicionar orientación, pero el eje es la suposición mínima que debemos hacer. Ignoto en su origen. Quizá no sea casualidad que el nominalista Ockham haga muy buenas migas bajo cierta perspectiva con su compañero de orden y aparente antagonista John Duns Scotus (1266-1308), realista convencido del *esse simpliciter*, la *existencia pura* inexplicada salvo por la acción de Dios: compitiendo en sutilezas lógicas, ambos ponen en la voluntad divina la eclíptica de cualquier sistema. Bajo cierta perspectiva, el positivismo es un realismo.

23 Carta de Shaftesbury a Michael Ainsworth del 3 de junio de 1709, en Rand, B. (ed.), *The Life, Unpublished letters and Philosophical Regimen of*… pp. 403-404.

24 *Vid.* Grant, R.W., «Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism», en *The Journal of Politics*, vol. 50, n. 1, 1988, pp. 42-63; Grant, R.W., «John Locke on Custom's Power and Reason's Authority», en *The Review of Politics*, vol. 74, n. 4, 2012, pp. 607-629.

25 Labio, C., *op. cit.,* p. 68.

26 Andreu, A., *loc. cit.,* p. 71.

27 Kant, I., «Beantwortung der Frage...», en Ak. VIII, p. 39

28 Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *op. cit.,* p. 16. El subrayado es mío.
29 Andreu, A., *loc. cit.,* p. 40.
30 Kant, I., «Beantwortung der Frage…», en Ak. VIII, p. 39.
31 Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *op. cit.,* p. 15. El subrayado es mío. La teoría de los humores shaftesburiana tiene una tradición hermenéutica muy rica, sin duda. Estética, Ética y Política la hacen un lugar muy transitado. Como fondo de todo el asunto está el hecho apreciado por el inglés de que las emociones y sentimientos, a diferencia de las sensaciones, son explicativos pues responden a pasiones humanas, con deje intelectual, a diferencia de las que mueven el ánimo de los animales. Es decir, que el atributo de «communicative» es exclusivo del ser humano en lo referente a los sentimientos intelectualizados —*preliminary right of judgment* —. Este atributo favorece el sumatorio y desencadena el pánico lo mismo que funda ciudades. Ningún individuo de la fauna más cercana es capaz de inficionar dichas pasiones destructivas en sus congéneres ni construir sobre ellas. *Vid.* Urrea, A.M., «Shaftesbury: *Sensus communis* y humor en la filosofía», en *Universitas Philosophica*, vol. 14, n. 28, 1997, pp. 11-28; Winkler, K.P., «"All is Revolution in Us": Personal Identity in Shaftesbury and Hume», en *Hume Studies*, vol. 26, n. 1, 2000, pp. 3-40; Baum, A., «Selbstgefühl und reflektierte Neigung: Ethik und Ästhetik bei Shaftesbury», en *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft,* vol. 46, n. 2, 2001, pp. 291-301; Glauser, R., «Enthousiasme et Experience Religieuse», en *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 134, ns. 2-3, 2002, pp. 217-234; Critchley, S., «The Joke's on All of Us-Humour as *Sensus communis*», en *On Humour*, Londres-Nueva York, Routledge, 2002, pp. 79-92; Purviance, S.M., «Shaftesbury on Self as a Practice», en *Journal of Scottish Philosophy*, vol. 2, n. 2, 2004, pp. 154-163; Carey, D., «Locke, Shaftesbury and Innateness», en *Locke Studies: An Annual Journal of Locke Research*, vol. 4, 2004, pp. 13-45; Sergio, E., «Shaftesbury e Hobbes», en *Rivista de Filosofia*, vol. 96, n. 3, 2005, pp. 405-426; Billig, M., *The Hidden Roots of Critical Psychology: Understanding the Impact of Locke, Shaftesbury and Reid*, Londres/Thousand Oaks/Nueva Delhi/Singapur, SAGE Publications, 2008; Maurer, C. y Jaffro, L., «Reading Shaftesbury's *Pathologia*: An Illustration and Defence of the Stoic Account of the Emotions», en *History of European Ideas*, vol. 39, n. 2, marzo de 2013, pp. 207-220.
32 Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *op. cit.,* p. 15. El subrayado es mío.
33 Hemos introducido hace muchas páginas el problema de la gobernanza que la anticipación del deseo mostraba en un primer plano. El gobernante se veía incapaz de predecir a ciencia cierta lo que su pueblo podía desear, a saber, el contenido lógico u objeto de la voluntad de cada individuo, esto, además, a cada instante. Por ello, el estadista interesado simplemente en el bienestar de su gente tendía a simplificar el asunto y a identificar su propio bienestar —privado, particular— y su tarea pública, igualándolo con el de su pueblo —que es el auténtico *público* —. Es decir, ejecutaba una operación de universalización inválida. Haciéndose feliz a sí mismo se convence y cree cubrir las necesidades de su Estado. Llegados a este punto, y, por mínimo que fuera el grado en que se siguiera el consejo de Shaftesbury, se echan en faltalas dificultades que el cumplimiento del mismo supondría para el magistrado acomodaticio: el gobernante que no es un ingenuo sabe que incluir entre sus preocupaciones objetos ajenos a su propia *ley del deseo* es interrumpir la marcha de esta según su propio principio, y obrar por el de otro. A poco que se posponga la propia satisfacción, cualquier cambio ejecutado donde la libertad de uno es la ley, donde la libertad de uno se ha vuelto una necesidad para otros, ampliará traidoramente para su egoísmo la distancia entre sus deseos y su satisfacción, y lo hará familiarizarse de nuevo con el abismo de una libertad impedida o coartada. Esto es, ceder parte de su derecho y reconocérselo a otro. En primer lugar, cederles el derecho a tener deseos.
34 Thomas Hobbes of Malmsbury (1588-1679) publica su *Leviathan* en 1651 [*Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiaticall and Civil*]. La figura del monstruo marino, de origen bíblico, ilustra la formación del poderoso artefacto del Estado. Otro monstruo de origen bíblico, el *Behemoth,* se vuelve el símbolo de la obra escrita en 1688 —aunque no se llega a publicar por requerimiento de las autoridades bajo el título *Behemoth: the History of the Causes of the Civil Wars of England, and of the Counsels and Artifices by which they were carried on from the year 1640 to the year 1660*—. El *Behemoth* es una bestia terrestre, no obstante. Ambos especímenes figuran como fuerzas de la Naturaleza del estilo de Scilla y Caribdis para la mitología griega. Son el caos corporeizado, impulsos inabarcables que arrasan con todo de no ser conducidos adecuadamente con una doble salvedad: su papel en el Antiguo Testamento (Job 40:15-24 y 41:1-10) es más el de amenaza que otra cosa. Amenaza e instrumento divino. Dios se los describe a Job. Primero la bestia terrestre, que le ha ayudado nada menos que a trazar los caminos del mundo; después la marina, como ejemplos parejos de lo inconmovible del poder divino. Y es que ambas han sido extinguidas apenas han despuntado los primeros rayos de Sol sobre la Creación. Así los entiende Hobbes a ambos, como amenazas, pero para él son unas amenazas bien actuales. Redivivas.
35 Andreu, A., *loc. cit.,* p. 33.

36 La filosofía de la expresión y el expresivismo [*expressivism*] es tema de lo más actual. Popularizada en los años 30 por Ludwig Wittgenstein principalmente en sus lecciones en Cambridge —*The Blue and Brown Books* (1933-1935)— y redescubierta posteriormente en las *Philosophische Untersuchungen* [Investigaciones filosóficas] póstumas del 53, la *filosofía de la expresión* es la respuesta sucinta al problema de la representación-referencia de estados mentales. Ciertos estados mentales, como por ejemplo el dolor, puede decirse que son sustituidos —Wittgenstein habla de «ocupar el lugar de»— por la misma expresión o interjección. ¿Una *suppositio materialis* quizá? La bibliografía se acumula en el presente con rapidez en cuestión de meses si uno se descuida. Su cercanía a cuestiones epistemológicas —sobre el valor representacional o real de la referencia respecto de la misma expresión—, cuestiones de Filosofía del Lenguaje —sobre el valor semántico de la expresión y cómo funciona en tanto referencia— , sin olvidar las cuestiones éticas e incluso políticas —sobre el valor de la expresión como fundación normativa y la construcción comunitaria sobre aquella— hacen del ítem uno muy codiciado. *Vid.* Prinz, J., *The Emotional Construction of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 2007; Ross, S., «Justification, Moral Realism, and Expressivism», en *Philosophy Forum*, vol. 42, n. 1, 2011, pp. 21-33; Sinclair, N., «Expressivist Explanations», en *Journal for Moral Philosophy: An International Journal of Moral, Political and Legal Philosophy*, vol. 9, n. 2, 2012, pp. 147-177; Donatelli, P., «L'etica e la concezione espressivista della mente», en *Rivista de Filosofia*, vol. 104, n. 2, agosto de 2013, pp. 183-207; Konigs, P., «The Expressivist Account of Punishment, Retribution, and the Emotions», en *Ethical Theory and Moral Practice: An International Forum*, vol. 16, n. 5, noviembre de 2013, pp. 1029-1047.
37 Andreu, A., *loc. cit.,* p. 45. Cf. con Gerhardt, C.I. (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried*... III, pp. 339-340.
38 *Ibid.*, p. 343. Para una comparación del tema con ampliación al siglo siguiente.
39 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 764.
40 *Ibid.*, p. 762.
41 *Ibid.*
42 *Ibid.*, p. 757. Una fuente rica en datos nutricios y análisis de los mismos referida a la polémica Locke-Leibniz en suelo alemán y en el contexto de la época —concretamente y para nuestra satisfacción, en el ambiente estudiantil en Jena— puede encontrarse en Beiser, F.C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard, Harvard University Press, 1987. Schiller no elige por casualidad a la pareja. Para Schiller son «nuestros» porque somos herederos de su grandeza, porque acogemos solícitos la riqueza de su legado aun y todo cuando sea entendido como contradictorio el de uno con el del otro, pero son también «nuestros» por causa de la lucha de apropiación de ambos pensadores que ya se encontraba instalada en el ambiente académico. Cuidadosamente presenta la dupla entendiéndola como significativa para el auditorio de estudiantes. Justamente presentada como una de entre las muchas opciones vitales de que está plagado el texto: ganapán o cabeza filosófica, bárbaro o civilizado, Locke o Leibniz… Esta misma decisión vital la puede presentar como sufrida en sus propias carnes, pues él mismo es filósofo y poeta, historiador y dramaturgo, dado al escepticismo y al misticismo teofántico. Y no una cosa o la otra. Sobre esto se hablará brevemente en el próximo apartado para mostrar la línea de influencia necesaria en los planteamientos históricos de Schiller. *Vid.* al respecto, como ampliación de la querella generacional empirista-idealista, Fischer, K.P., «John Locke in the German Englihtenment: An Interpretation», en *Journal of the History of Ideas*, vol. 36, n. 3, julio-septiembre de 1975, pp. 431-446; Jolley, N., *Leibniz and Locke: A Study of the «*New Essays on Human Understanding», Oxford, Clarendon Press, 1984; Beiser, F.C., *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism. 1781-1801*, Harvard, Harvard University Press, 2002; Pollok, K. (ed.), *Locke in Germany: Early German Translations of John Locke. 1709-1761*, Nueva York, Thoemmes Continuum, 2004; Weber, M., «Über die Vergleichbarkeit metaphysischer Systeme: Der Fall Leibniz kontra Locke», en *Zeitschrift für philosophische Forschung,* vol. 59, n. 2, 2005, pp. 202-222.
43 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 767.
44 *Ibid.*
45 Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *op. cit.,* p.8. El subrayado es mío.
46 *Ibid.*
47 *Ibid.*
48 «Cuerpos inanimados [*Tote Gruppen*] somos, cuando odiamos/ Dioses, si amorosamente nos abrazamos,/ suspiramos por la dulce tirantez de la atadura./ Hacia arriba por las mil degradaciones/ de espíritus sinnúmero, que mansos permanecen,/ reina divino este impulso./ Falto y todo de brazos [*Arm in Arme*], no ceja, y más y más alto/ del bárbaro al vidente heleno, [*vom Barbaren bis zum griechschen Seher*]/ que junto al último serafín se alinea,/ mecémonos a una en el círculo de la danza, / hasta que allá en el océano del fulgor eterno/ pereciendo se sumergen tiempo y medida [*Maß und Zeit*]» (Schiller, F., «Philosophische Briefe. Theosophie des Julius», en *SW*,

V, p. 353). En un tono algo menos poético, los *loci* simbólicos del canto anterior no dejan de tener una traducción histórica, ya que estamos hablando de «tiempo y medida». El premio de la posteridad nos espera si nos reconocemos atados «a la cadena perenne que une a todos los linajes humanos» (Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 767). De reconocernos en ella podemos ganarle al futuro nuestra propia existencia liviana, pues esta tirantez que puede ser interpretada como la temida condena de la determinación y el *fatum* es dulce si la alternativa es la falta del cuerpo inanimado y el premio es que la generación futura deba remitirse a la nuestra lo quiera o no. La ausencia de vida como metáfora es la ausencia de contacto y el aislamiento. Inercia. El temor es la muerte de la comunidad, de cualquier comunidad, pues es el sentimiento que recoge el ánimo hacia dentro, y el ánimo recogido carece de impulso. Los órganos funcionan en su particularidad pero para el todo del cuerpo. «Toda la historia universal sería al menos necesaria para explicar únicamente este momento […] El espíritu que fue oprimido en el bárbaro del norte se orientó [sin embargo] de acuerdo a modelos griegos y romanos, y la sabiduría acabó cerrando un pacto con las Musas y las Gracias para determinar el momento en que debieron echar a andar por el camino del corazón», que es el órgano del «amor», sea este cósmico o no (*Ibid.,* p. 760). Acoger a otro en el propio pecho. La paz, la comunidad, el equilibrio dinámico de las fuerzas, es al mismo tiempo un hecho histórico —lineal, continuo, positivo, de tiempo y medida—, uno de significación metafísica —unión frente a dispersión, acumulación frente a aniquilación, concordia frente a discordia, caos oponiéndose a orden, pero…también y por ello, variedad frente a uniformidad, libertad frente a determinación, posibilidad frente a necesidad— y, finalmente, un objeto particular de contemplación estética: es *un* Omar el que resarce lo despojado al tiempo por un Al Ma'mun, son Raphael y Correggio para la *historia sagrada*, Leibniz y Locke para la *Cristiandad y la moral*, Carlos V o Lutero, son los hitos que resaltan en la Historia. Pero Schiller, por mucho que guste de la lectura de Tucídides y lleve los laureles del trágico, no sucumbe a la historia de las personalidades. No menos determinantes son en sus efectos el bárbaro del norte, el griego y el romano, Alemania, Italia o las riberas del Ebro como figuras concretas, ni tampoco la ley, el comercio, la *pax* romana, que son igualmente figuras en este drama del mundo (*Ibid.,* pp. 755 y ss.). «Todas las edades precedentes han cedido su esfuerzo [esa dulce tirantez de la atadura] a este nuestro siglo […] en el celo y el trabajo, el genio, y la razón, y, no en menor medida la experiencia» (*Ibid.,* p. 767). Igual mérito aquí le está destinado al temporero y al genio, uno al lado del otro danzando en este corro universal.

49 Schiller, F., «Philosophische Briefe. Theosophie des Julius», en *SW*, V, p. 353.

50 Shaftesbury iniciará aquí con esta *teoría de los sentimientos morales* una tendencia muy cara al Romanticismo. Las pasiones, las emociones, son objetos epistémicamente experimentables y, qué duda cabe, mucho más interesantes que los productos momificados y esclerotizados que el entendimiento ofrece. Este ha congelado en conceptos los productos líquidos e insinuantes de la imaginación. La pasión además puede «impostarse», esto es, generarse equívocamente e influir incluso en su carácter mentiroso volviéndose verosímil. La imaginación puede inflamarse con apenas una chispa, iniciar la avalancha del pánico que sepulta todos los contornos de lo razonable. El Romanticismo quiere descubrir con gusto que el ser humano es un animal para la ficción. Schiller no tendrá un papel pequeño en desfogarse con ella a través de su concepto eminentemente existencial de *verdad como expresión:* «Cuanto mayor es el regalo que deseo otorgarles a ustedes —¿y qué puede ceder un ser humano a otro más grande que la verdad?— más he de soportar la preocupación de que el valor de este regalo no disminuya en mi mano» al cederlo (Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 749). Schiller teme porque conoce el valor de la verdad que desea transmitir, *materialis*, y no sabe si la palabra —*suppositio*— le ceñirá demasiado el talle y la hará aparecer contrahecha. Busca una *vera narratio*, la palabra justa. Las mentiras no son solo negaciones de lo verdadero, sino objetos devaluados de lo mismo, pues sabemos que algo es falso por su relación con lo que es verdadero. Objetos pervertidos que niegan su auténtico fin. Es el lenguaje poético el que revela la verdad con la mentira, un nuevo tipo de lenguaje que no tiene por qué ser siempre bien avenido con la lógica natural del discurso. No por nada, Vico, oculto defensor «ilustrado» de esta *lengua de los dioses* —pues lo que primero se pronuncia es la creación, la palabra que hace existir algo— será recuperado de su olvido e incomprensión solo convenientemente a principios del siglo XX, y, cómo no, por la clase de historiador de las ideas que podía apreciar los resultados que ofrecía, un historiador romántico: Benedetto Croce (*vid.* Vico, G.B., *Opere*, *a cura di Benedetto Croce e Giovanni Gentile,* Bari, Laterza, 1914). Vico es el contrapunto filosófico dentro del racionalismo ilustrado. La contracorriente. El camino de Dilthey en Alemania es paralelo al de Croce, pero este contaba con toda la eminente escuela neokantiana y el primoroso cuidado que la tradición teutona había puesto en acariciar la idea de ofrecer con sus mejores galas los resultados «sentimentales», «expresivos» y «comprensivos» desde Leibniz.

51 Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *op. cit.,* pp. 49-50 y p. 52.

52 Schiller, F., «Frühe Gedichte. An die Freude», en *SW*, I, p. 133.

53 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 86.

54 En este punto concreto, Kant se refiere a la idea de una distribución equitativa del Derecho, un Derecho Universal de todos y para todos, cosa que sería un contenido objetivo o lógico en cuanto idea devenida concepto. No nos vamos a ceñir, por nuestra parte, a este tipo especial de apariciones «ideales», pues, como recordaremos, hay diversos tipos de ideas y todas implican —esta vez sí, con Kant— ciertas regularidades operacionales, ciertos criterios de sentido y de significación, sean *regulativas*, *trascendentales* o *de Razón*. El concepto es una idea que ha tenido éxito en su vida epistemológica. El carácter de las mismas ideas —hemos visto— depende de la relación peculiar que mantienen con su objeto, esto es, de su trascendentalidad misma como condición objetiva de su aparecer.
55 Andreu, A. *Loc. cit.* p. 49.
56 Nota 93 en Andreu, A., *loc. cit.,* p. 49.
57 *Ibid.*, p. 53. El subrayado es mío.
58 Leibniz sigue a Shaftesbury en esto, comentando el libro de *Lady* Masham. *Vid.* Gerhardt, C.I. (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried*... III, pp. 383-385. Cf. la nota 88 en la introducción en Andreu, A., *loc. cit.,* pp. 47-48.
59 Andreu, A. *Ibid.*, p. 54. Y es por eso que, si bien «los ingleses no inventaron las palabras estético ni Estética […] [podría decirse sin embargo que, como disciplina] es Shaftesbury el que la inventa en paralelismo con Leibniz, que la fundamenta en la *Monadología*. […] mientras que [casi como una reacción entrópica contraria, que ayuda en el parto] de [la casa de Oates] sale «el libro que más ha influido en el siglo XVIII, aparte de la Biblia», es decir, el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, que es el libro que más ha influido [a su vez] en hacer descarrilar la experiencia estética» (*Ibid.*, p. 42).
60 Kant, I., «Kritik der Urteilskraft», en Ak. V, p. 293.
61 Petersen, J., *Schillers, Persönlichkeit. Urteile der Zeitgenossen und Dokumente gesammelt von Julius Petersen,* Tomo I, Weimar, 1904, p. 82 (citado en Safranski, R., *Schiller o la invención del idealismo alemán*, Barcelona, Tusquets, 2006, p. 35). Sorprende cierto paralelismo, que apenas vamos a apuntar como sugerente, entre la idea de experiencia religiosa schilleriana, su encuentro con ella a través de la madre piadosa, y —quizá— una de las pocas efusiones kantianas en materia sentimental: lo que el de Königsberg llama en algún momento «inteligencia natural» o «simpatía natural» en referencia a su propia madre, origen posiblemente de su fe pietista, por cierto.
62 En otra ocasión —nos revela su hermana— el pequeño Schiller da rienda suelta en el salón de su casa a sus aspiraciones de devenir pastor protestante. Se sube a una silla y hace que su hermana le cuelgue del cuello un delantal negro que imita el vestido talar del sacerdote. Entonces exige atención de su auditorio, y entra en una especie de «trance tan ferviente, que se iba y durante largo rato no se dejaba ver; luego seguía normalmente un sermón con severas reprensiones» (Safranski, R., *op. cit.,* p. 26). Si queremos hacer justicia a la opinión de la hermana, hay que añadir críticamente que el «trance» debía ser tan ferviente que Schiller olvidaba el comedimiento. La hermana cuenta que este «exageraba con su vivacidad». «En Gohlis [en torno a 1785, tras abandonar Mannheim] transformó el ritmo de su vida. Se levantaba pronto, a veces a las cuatro de la mañana, e iba a través de los campos en bata de noche. Un ayudante de la hostería tenía que seguirlo con una botella de agua y un vaso. Dicho ayudante cuenta cómo una vez, tras uno de aquellos paseos» mira a través de la ventana y ve al poeta tendido en el suelo con el cuerpo en frenético movimiento. Se le acerca raudo en su auxilio y Schiller lo aparta de malos modos: «¡Déjeme!». Poco después el poeta agotado le comenta que acaba de imaginar el plan para una escena de su *Dom Karlos* (*Ibid.,* p. 212). Charlotte von Lengefeld, la esposa de Schiller, recordará también cómo esta serie de paseos por la montaña y en continuo ascenso a la cima procuraban al poeta alemán motivos de inspiración y elevaban su espíritu de una manera peculiar. Tanto es así que Schiller veía una relación directa entre la búsqueda de estas oportunidades, de estas *ocasiones propicias*, y la inclinación virtuosa que encuentra el tema adecuado para cantar en el verso. Schiller habría confesado a su mujer que de muchacho, en uno de sus paseos preferidos, solía ascender a un monte situado a las orillas del río Rem, junto a Lorch y no más alejado de hora y media al paso de la vecina ciudad de Gmünd. Al alcanzar esta posición, uno se encontraba con una pequeña capilla «hacia la que caminaban los cristianos devotos con actitud penitente, recorriendo las doce estaciones del *via crucis*. En otro promontorio, un convento conservaba el sepulcro de los Hohenstaufen; y bajo estas imágenes de la religión y de la fuerza caballeresca, el ánimo del joven recibía las primeras impresiones» (*Ibid.*, p. 26). La inspiración siempre tiende a buscar el origen como paraíso perdido por creer que en él se hallan límpidas las fuentes primeras de las aguas que bajan mansas. El empirismo se referirá a esto tan a su manera como «viveza» de las sensaciones, cosa con la que Schiller no podría estar más de acuerdo. Se podría decir que es de estos periplos hacia lo primitivo de donde acabará cosechando Schiller la idea de escribir un drama sobre Konradin, el último emperador Staufer, proyecto nunca realizado.
63 Johan Albrecht Bengel (1687-1752) es el llamado «padre del pietismo suabo». Frente a la ostentación, pompa

y boato de la religión de la Corte, Bengel criticaba abiertamente la actitud y despilfarro del duque Karl Eugen de Württemberg, el «protector» de Schiller en sus primeros años. Añadamos algo más: el duque era devoto de la profesión de fe católica.

64 Safranski, R., *op. cit.,* pp. 51-55.

65 Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 162.

66 Por «desanimado» no solo se quiere significar que como tal materialismo se prescinda de las posibilidades explicativas de cierto elemento llamado «alma», sino, además, que se pone entre paréntesis y se somete a serio escrutinio cualquier operación que use elementos explicativos adicionales a los del choque de partículas y el movimiento físico —materialismo craso—, o —en días de fiesta— el estímulo o sensación —sensismo—. La filosofía francesa, fiel acabamiento de estas tendencias, no olvidará el exorcismo cartesiano de las cualidades ocultas, su reducción de esencias, sustancias y atributos a figura y movimiento, y la relación ilícita de estos elementos con las supuestas entelequias o formas escolásticas. No existen tales formas. Hay cualidades, cantidades y choques entre cuerpos. Hay *rei*, cosas, objetos conceptualmente separables, independientemente estudiables. Cualidades distinguibles y reconocibles por ser efectos dentro de *causalidades eficientes*, la mejor parada de todas las causas aristotélicas en la Modernidad. Se pretendían eliminar las explicaciones mistificadas a partir de unidades de lo desconocido, pero también era pretensión la renovación del escolasticismo rancio y la implementación del método científico-geométrico-ingenieril. Gentes como Helvétius, D'Holbach, Cabanis en los albores de la Revolución, o el mismísimo Marqués de Sade, no se entienden bajo una óptica diferente. El alma sustituye al espíritu. A lo más, si se habla de «espíritu» es de espíritus animales, naturales y comunes al universo. Populares. Y aquella, el alma, sí se conoce por sus actividades claras y evidentes en sus negocios con los objetos que va conociendo. *Vid.* «Desarrollo del concepto de ánima, mente y sus metodologías correspondientes en la época y referida esta polémica a Kant mismo y sus contemporáneos» en Teruel, P.J., *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Madrid, Tecnos, 2008.

67 Abel confía a Schiller, en el mismo año de su ingreso en la *Solitude*, en 1776, los *Institutes of Moral Philosophy* [Principios de Filosofía Moral, 1769] de Adam Ferguson (1723-1816), en la traducción elaborada por Christian Garve apenas un año antes, en 1775. Garve habría añadido un epílogo al texto de Ferguson donde se adscribe a la idea y explica el contenido presente en el tratado del escocés acerca del origen «popular» del «sentimiento moral». (Cf. con Safranski, R., *op. cit.,* pp. 77-78). Como se sabe, la idea de tal sentimiento la ha heredado Ferguson de su maestro Thomas Reid, quien la habría encontrado *in nuce* en la obra del *Lord* Shaftesbury sobre el entusiasmo que aquí se ha comentado. *Vid.* Wences, S., *Teoría social y política de la Ilustración escocesa*, México-Madrid, Plaza y Valdés, 2008. Schiller no leerá la *Letter* hasta años después, en marzo de 1788 para ser más precisos. Recibe de los escoceses la noticia y se da por bien enterado. En 1788, el «buen humor» [*good humour*] del inglés es el tono buscado por Schiller, que redacta el poema *Die Götter Griechenlandes* [Los dioses de Grecia] elevado por semejante sentimiento (Schiller, F., «Gedichte 1788-1805», en *SW*, I, pp. 163-173). En el transcurso de otro paseo Schiller rememora las enseñanzas de Abel y frecuenta de nuevo la filosofía cordial del sentido común: en diciembre de 1787 sabemos que fue invitado a Bauerbach, de donde parte una pequeña excursión campestre que lo lleva a conocer en Rudolstadt a la que será su esposa, Charlotte von Lengefeld. Se prometen encontrarse al año siguiente, y Schiller pasa el siguiente verano —desde mayo de 1787— en la localidad. El que será recordado por Schiller como «su verano de Homero», discurría entre las recitaciones del autor griego y las que en la conversación aportaba Charlotte de su autor de cabecera favorito: Shaftesbury. Al parecer, la novia de Schiller era capaz de recitar de memoria pasajes completos del inglés. De ahí nace el interés renovado de Schiller en leer al *Lord*, y, al leerlo, encuentra allí, de nuevo, el sentimiento poético y la lengua expresiva de los dioses y la Naturaleza, del ánimo cordial encendido. Ni qué decir tiene que esta *lengua de los dioses*, expresiva y que se mueve con figuras e imágenes, es exactamente la que Vico defendería. Schiller está ocupado puliendo en esos momentos nada menos que tres cosas a la vez, unidas por una misteriosa coherencia: la poesía titulada «Los dioses de Grecia» —que comienza en marzo de 1788—, las primeras *Briefe über Dom Karlos* [Cartas de Don Carlos], que contienen un alegato contra el llamado carácter abstracto o personaje arquetípico hueco, sin «fondo» pero actuante —en concreto, las cartas 1 a la 4, en julio de 1788— y la *Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande* [Historia de la independencia de los Países Bajos], una obra histórica cuya primera parte acaba también en julio de 1788 (Schiller, F., «Geschichte des Abfalls der vereinigten Niederlande», en *SW*, IV, pp. 27-361). Los temas parecen apuntar a la necesidad sustancial del hecho, la necesidad de su materia, contenido y fin concretos, en el contexto de unos acontecimientos que han de tener un significado humano. El peso del acontecimiento es un peso vivo, verdadero por importante —de im-portancia, ser llevado a ocupar un lugar— en el cálculo. Con el que se ha de contar.

68 Si seguimos brevemente el razonamiento del sentimiento moral, o del sentido moral —del efecto o de la causa de dicho efecto, su facultad—, existiría según esta doctrina una tendencia primitiva y elemental, constitutiva del

ser humano, que lo inclina a un altruismo en todas sus relaciones con el medio. Este altruismo es una necesidad hacia lo externo, hacia el afuera, una apertura no del todo voluntaria. Como individuos, sujetos independientes, aún necesitamos este medio para conquistar nuestra autonomía. No hay individualidad *in abstracto.* Así, toda disposición o tendencia del alma, ya sea la intelectiva o la afectiva, relaciona al individuo con la comunidad o sus circunstancias y las implica. Toda relación es social, *qua relatio* que implica a un otro. Sujeto y objeto. Aquí, por «social» se comprende un concepto amplio de relaciones intencionales. Ser sociable, comunicativo, altruista, no es una cualidad graciosa. En cierto sentido fundamental, no es libre. El núcleo del individuo, representado por la autoestima o amor de sí, es efectivo solo cuando tiene en cuenta que para quererse ha de querer un prójimo —motivo o fin de su intención, personal u objetual—, que el deseo nunca es autorreferencial. Esta idea se haya completamente desarrollada en Leibniz, y es una idea que coincidiría plenamente con el parecer de Shaftesbury. Entienden mal el contenido del «amour propre» aquellos que le atribuyen interés egoísta, un interés que excluiría a los demás de su natural presencia en lo más nuestro. Aunque quizá sí es de ley admitir que entienden mal tal contenido porque tampoco entienden del todo lo que ellos mismos acusan de altruismo. Este es uno de naturaleza muy especial. Basta comparar esta actitud con las del ganapán y de la cabeza filosófica, que crecen desigualmente como individuos a la vez que incluyen o excluyen al otro de sus ganancias. La cabeza filosófica no es un ser angélico. Tiene interés. Si «su noble impaciencia no tiene descanso hasta que todos los conceptos se hayan ordenado [y no] […] esté él situado en el centro de su arte, de su ciencia» (Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 752), es decir verdad afirmar que no le tiembla el pulso si debe corregir este «amor propio»: «Si [nuevos] hallazgos derruyeran su obra, si una nueva serie de pensamientos, un nuevo fenómeno natural, una ley recién descubierta en el mundo material echaran por tierra el edificio de su ciencia», no importa (*Ibid.*), está dispuesto a acogerla con gusto en su seno. El otro es siempre bienvenido si se muestra sincero en sus credenciales, ya sea un conocimiento que todavía les es ajeno, o un individuo. Lo mismo da, porque ama, tiene interés propio, «pues ha amado siempre más a la verdad que a su propio sistema [*so hat er die Wahrheit immer mehr geliebt als sein System*]» (*Ibid.*).
69 El itinerario pone vendas sobre ciertas heridas espirituales, porque no le ahorra al joven la decisión vital que lo confronta con la dolorosa elección entre un materialismo-sensismo-positivismo, y un idealismo decidido. Tampoco lo pretende salvar de la duda del escéptico, que si en clase la aprende de los ingleses, en el dormitorio comunal la lee como bien aprendida en las ironías y sátiras de Wieland, que contrapesan su decidido platonismo protorromántico. Aquí se topa con nada menos que el *Enthusiasmus* platónico, la manía, para la que tiene la mente presta y el corazón dispuesto. Shakespeare y Goethe se confunden, y el drama que estos le plantean es «tan doloroso de soportar que produce vértigo por contener tanta Naturaleza». Cierta crudeza de las representaciones, cierta naturalidad que no pasa por tamiz humano es difícil de soportar en su grandeza. La Natura tragada sin mediador es ambrosía indigesta para estómagos recios. Se suaviza entonces el ardor con los cantos poéticos de *Der Messias* [El Mesías, 1748-1773] de Klopstock, que diviniza la Naturaleza y el *Kósmos*, dándole el sentido que la hace soportable para el ser humano. Klopstock se recibe junto a Milton. La fantasía cósmica de Klopstock, que refleja el universo entero en una brizna de hierba, la Naturaleza rica de Shakespeare y Goethe, con sus personajes que casi saltan vivos de la escena, son el refugio del sentimiento y su forma para Schiller, que aprende pronto a sustituir, o a confundir, los estados religiosos del ánimo, los piadosos, con la nueva piedad de la Poesía. Aquí reside lo sincero y lo auténtico del alma desnuda. Lo sagrado, la epifanía, es *póiesis* pura, origen, ¿pues con qué si no se va a relacionar conceptualmente el origen de todo sino con las deidades capaces de creación? Cf. con Schiller, F., «Über naive und sentimentalische Dichtung», en *SW*, V, pp. 694-780; Schiller, F., «Das Eleusische Fest. Philosophische Gedichte», en *SW*, I, pp. 194-200; Schiller, F., «Das verschleierte Bild zu Sais», en *Ibid.,* pp. 224-226. Herder será el recipiente filosófico adecuado para uncir esta idea al carro de la razón filosófica. De él aprende a pronunciar filosóficamente por medio de la «razón intuitiva y sensible», que Herder ha conservado del ajuar de Hamann, a pesar de las reconvenciones de su también maestro Kant. Hay que tener en cuenta que, si el camino de Schiller a la Filosofía se hace desde la Poesía, dentro de aquella, su camino es también de lo más plástico a lo más teórico dependiendo de sus necesidades: conoce a Leibniz a través del *revival* romántico —del *Sturm und Drang,* del *Frühromantik*— de la idea de la *armonía cósmica preestablecida* que todos los autores anteriores le dedican en la estela de este nuevo panteísmo-panenteísmo. La *Philosophie der Liebe* [Filosofía del Amor] de Schiller se forja a golpe de muchas influencias que vienen a secundarse casi de casualidad. La relación establecida entre narración-palabra-sentimiento en la experiencia religiosa, más allá del efluvio litúrgico, es la reformulación de este sentimiento/concepto en la *Hohekarlsschule,* tanto en el aula como en privado con sus condiscípulos. El espíritu de la época romántica que empieza a soplar. *Liebe* [Amor] tiene aquí la connotación empática o simpática metafísica clásica, *unum-verum-bonum-pulchrum*, sensible ontológicamente hablando. Es un acercamiento a la divinidad en la epifanía de la obra poética. Una mística de la confusión de los seres que no será ajena al mismísimo Hegel en sus inicios en el *Stift*

de Tubinga. La *Theosophie des Julius* de las *Philosophische Briefe* y la oda *An die Freude* que Schiller elaborará con posterioridad, son aportaciones más cuidadas, en lo filosófico y en lo poético, de esta idea primera.
70 De esta tesis, escrita en latín en octubre de 1779 [*Philosophia physiologiae*], se conserva el primer capítulo —apenas once secciones—, copiado además no por la mano del autor, sino por un desconocido. Fue hallado entre los escritos póstumos de un amigo de juventud de Schiller, Karl Philipp Conz y conservado en Marbach. La tesis debía comprender cinco capítulos y pretendía ser nada menos que una teoría antropológica completa que transitaba de la «vida espiritual» al «sueño y la muerte natural». La pregunta clave que Schiller pretende resolver es la que se efectúa el *emergentismo*: ¿cómo es posible el surgimiento de los fenómenos de conciencia a partir de los estímulos corporales? Cabe destacar que el contenido de la misma no fue aprobado por pecar de ecléctico y demasiado original. Hubo de escribir dos tesis más hasta que su trabajo le fue aceptado a finales de 1780 (*vid.* Schiller, F., «Philosophie der Physiologie», en *SW*, V, pp. 250-268). El dictamen de los evaluadores —los profesores Consbruch, Reuß y Klein— tiene su miga: «Una gacetilla para el lector cultivado» (*Ibid.*, p. 1174).
71 Schiller, F., «Die Räuber. Vorrede zur ersten Auflage», en *SW*, I, p. 484. Es muy significativo el verbo del que Schiller hace uso para ilustrar la operación de descubrimiento. *Ertappen* puede y debe traducirse por «sorprender» o «pillar» a alguien haciendo algo. Si retraemos el verbo a su estado «no ejecutado», si le quitamos la partícula *er-* que es su redondeo en acción consumada, *tappen* sirve para describir la acción de andar a tientas. Es digno de notar el matiz, pues uno descubre cosas de continuo por la vista o el tacto, pero el instante del descubrimiento aquí se nos hurta y vemos el resultado acabado: El alma culpable casi en sus operaciones secretas. Es decisivo, no obstante, hacer referencia al proceso del descubrir. El dramaturgo va a tientas, ciego, tanteando en la oscuridad, siguiendo la pared con las manos hasta que se guía lo suficiente y palpa algo que no esperaba. Y entonces se enciende una luz y se ve claro.
72 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 766.
73 *Ibid.*, p. 759.
74 *Ibid.*, p. 763.
75 *Ibid.*
76 *Ibid.*
77 Esta es una de las bases en que se cobra sus rentas la explicación retórica que Hayden White da de las estrategias narrativas que emplean los historiadores del siglo XIX. Son «modos trascendentales» de narrar porque salvan el vacío explicativo de hechos, en ocasiones inconexos, entendiendo por inconexos el que no resulten de una consecuencia lógica o deductiva en la propia narración, sino que mueven al asentimiento por fuer de su carga figurativa. Y su apunte es que funcionan. Simplemente. Salvan el vacío entre los hechos de forma razonable ya que no racional.
78 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 764.
79 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 79.
80 Schiller, F., «Philosophische Briefe. Vorerinnerung», en *SW*, V, p. 336.
81 Carta de Schiller a Körner del 24 de julio de 1787, en Berghahn, K.L., *op. cit.,* p. 52.
82 Schiller interrumpe la carta y la retoma nada más volver de casa del ilustre: «Vengo de casa de Herder…» (*Ibid.,* p. 53). Se ponen a charlar animadamente. Su conversación «está llena de espíritu, de fuerza y de fuego […] [Hemos] charlado sobre temas políticos y filosóficos, sobre Weimar y su paisaje humano» (*Ibid.,* pp. 53-54). A Schiller le llama la atención el personaje que le habla con tanta confianza, tanta que va haciendo suyas sus animadversiones —al hablar del «duque de Württemberg [Karl Eugen] y su relación con él […] [Descubre Schiller] que asimismo lo odia con un odio africano» (*Ibid.,* p. 54)— y que, no obstante, Herder, que ha oído campanas desde que Schiller llegara a Weimar, no sabe muy bien con quien charlar: le pregunta si está casado.
83 *Ibid.,* p. 54.
84 Kant, I., «Rezensionen von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit», en Ak. VIII, p. 45.
85 *Ibid.*
86 Es necesario hacer notar en este punto la influencia de Kant en el desarrollo de los materiales para la doble lección semanal de Schiller. Echándole un vistazo a la lista de las obras a las que pudo tener acceso para redactar los primeros apuntes encontramos un itinerario de influencias del todo significativo: leemos que fue motivo de consulta la obra de Bossuet, a quien no falta como contrapunto el *Essai sur les moeurs* de Voltaire. De su juventud convoca a su Adam Ferguson, y Gibbon se trae a colación recién traducido como un éxito del momento en historiografía con estilo literario. Para no ser aún, en 1789, un estudiante decidido de la doctrina kantiana, Schiller incorpora a sus lecciones como bibliografía empleada prácticamente todo lo que Kant ha escrito sobre filosofía de la Historia. La *Idee* y el *Presunto comienzo* de 1786 figuran en un lugar de honor. También se incluye el *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* [Sobre el uso de principios teleológicos en Filosofía],

publicado en el *Teutscher Merkur*, en 1788. Para no ser un kantiano, Kant es el único autor que colabora tres veces en la confección del fondo informativo del curso. *Vid.* Schiller, F., «Kommentar zu Vorlesungen», en *SW*, IV, pp. 1055-1056.

87 Confesión hecha en carta a su amigo Körner tras su primera visita a Jena. Le comenta la visita a Reinhold y bromea con él diciendo que «comparado con Reinhold tú casi no tendrías a Kant por nada, ya que aquel llega a afirmar que habrá de tener la reputación de Jesucristo en apenas cien años. He de confesar, así y todo, que me habla desde el entendimiento, y que la noticia que tengo de él de su parte se basa en las pequeñas aportaciones que aquel ha hecho al *Berliner Monatschrift* —entre las que figura la idea de una Historia general fuera de lo común, según parece—. Que quizá debería leer en un futuro más del mismo y posiblemente estudiarlo, es algo que de seguro es cosa más que probable» (Carta de Schiller a Körner del 29 de agosto de 1787, en Berghahn, K.L., *op. cit.,* p. 60).

88 Schiller, F., «Über Anmut und Würde», en *SW*, V, p. 437.

89 Carta de Schiller a Körner del 29 de agosto de 1787, en Berghahn, K.L., *op. cit.,* p. 60.

90 Esta vacuidad y envaramiento se hacen carne en la misiva de Schiller. «Nos ha recibido en la misma escalera […] ya habíamos sido presentados antes de iniciar la subida. Reinhold tiene una cara que denota inteligencia, pero su apariencia es pálida y enfermiza, sus ojos, podría decirse que buscan la simpatía. Ha visto poco mundo, lo cual se echa de ver en su timidez, su carácter pusilánime y la tendencia a la más devota sumisión [*Höhere Submission*]» (*Ibid.*). Es interesante la comparación equivalente con Fichte y, por otro lado, la crítica de Fichte a Schiller. Schiller acabará abandonando Jena por problemas de salud. Sus últimas lecciones de Historia datan del semestre del verano de 1791. Cuatro semestres forman su recorrido como *profesor extraordinario.* Hasta el semestre de invierno de 1799-1800 aparecía referenciado como docente en el programa de la Universidad. Su actividad docente coincide con su interés por la Historia: en 1793 abandona Jena tras unos últimos cursos sobre Estética y cuelga la toga de historiador. Acaba de publicar en dos partes *Geschichte des Dreißigjährigen Kriegs* [Historia de la Guerra de los Treinta Años]. Es su última obra histórica, extensión de los esfuerzos de la anterior sobre los Países Bajos. Sus trabajos serán ya los del editor más que los del autor. Se traslada a Stuttgart, donde conoce a Fichte un 3 de mayo de 1794. Este lo venera. Ya es autor conocido y vive en Zúrich. Le han ofrecido relevar a Reinhold. Se muda a Jena aceptando la cátedra que este ocupa, lo que, desde luego, es significativo: la primera cátedra de «filosofía kantiana» de Alemania era precisamente esta, hecha *ex profeso* para Reinhold en 1787. Fichte también representa la sustitución kantiana. Poco se imaginan todos que su kantismo ha evolucionado por la vía de la consecuencia. Schiller se muestra muy animado por la nueva incorporación a la Salana, que sigue visitando de vez en cuando. Pero el nuevo profesor, y pronto decano y rector, no es ajeno a las revoluciones. Hasta su expulsión de la universidad en 1799 bajo acusación de ateísmo, tiene tiempo de sobra para discutir. Entre estas disputas, el admirador Fichte se volverá contra el admirado. Acusa a Schiller de querer hacer imaginar a la razón y pensar a la imaginación. Lo acusa de confundir los impulsos y relaciones lógicas primitivas de y entre las diferenciadas facultades. Evidentemente, Fichte no había entendido mucho el proceder del poeta. Schiller no trataba de realizar el trabajo de una por medio de la otra. Lo que se pregunta es dónde queda el trabajo de la *imaginación* una vez se pone a trabajar la inteligencia. ¿Desaparece de la escena? ¿O trabaja entre bastidores? Pero Fichte era, quizá, un kantiano *a pesar de Kant*. La *filosofía del yo* de Fichte podría comprenderse como la aventura más exitosa del *yo trascendental* de sacar el universo entero de sus distintas facultades representativas. Solo de las representativas, pues la lógica del yo es discursiva. Reinhold no había intentado otra cosa, aunque sin fortuna, y por limitarse a las representaciones del entendimiento. *Vid.* Herz, H., *Von Schillers Berufung bis Fichtes Entlassung: Vorlesungen an der philosophische Fakultät der Universität Jena, 1789-1799*, Jena, Friedrich-Schiller-Universität, 1989; Meier, G., *Schiller und Fichte: die Unterscheidung des Menschen von sich selbst als Thema der philosophischen Aufgabe im Denken der Freiheit des Selbstbewußtseins,* Fráncfort del Meno, Lang, 1993; Fichte, J.G., *Filosofía y Estética. La polémica con Friedrich Schiller,* Valencia, Universitat de València, 1998; Acosta, E., *Schiller vs. Fichte: Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit,* Ámsterdam, Rodopi, 2011.

91 Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *op. cit.,* p. 12.

92 En junio de 1761 la *Akademie* hace pública la convocatoria de pregunta filosófica para concurso con el siguiente planteamiento: «Si las verdades de la Metafísica, en general, y los primeros principios de la *theologia naturalis* y de la Moral en especial, son capaces de ofrecer el mismo grado de evidencia que la demostrada en las verdades geométricas». A los participantes se les dio dos años para desarrollar su propia respuesta y presentarla. Como muy tarde, el escrito kantiano debió de ser recibido el 31 de diciembre de 1762, en Berlín, y obtuvo el segundo puesto en el concurso, después de Moses Mendelssohn. Kant no se extrañó del resultado, pues opinaba que su trabajo todavía estaba a medio digerir. El jurado, así y todo, convencido de la valía del texto, lo publicó en

1764 junto con el trabajo del ganador. *Vid.* Kant, I., «Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral», en Ak. II, pp. 273-303.

93 Cuando se publican los *Essais* en 1765, la idea que se tenía de Leibniz cambia de manera definitiva. Hay que recordar que el de Hannover solo publica en vida dos obras, el *De Arte Combinatoria* [1666] y la *Théodicée* [1710]. El grueso de su obra, aquella por la que más se le conocerá, o permanece inédita o está incluida en mil y una polémicas matemáticas, filosóficas, teológicas y jurídicas y en el epistolario al que nos hemos referido antes. Esto hace pensar en el progresivo engrandecimiento de la figura de Leibniz con el correr de los años, y, parejo a esto, la transformación en el sentir general acerca de sus inclinaciones y opiniones. Antes de 1720, fecha en la que Wolff traduce al alemán la *Monadologie*, Leibniz es un jurista y matemático que tiene inquietudes teológicas. Es la *Théodicée* la que indica que, al tratar el *problema del mal* como privación ontológica, como defecto en la perfección, se hace necesaria una puesta en claro de las asunciones metafísicas de semejante universo. Así, la *Monadologie* es un texto escrito en una estancia en Viena, entre 1712 y 1714, dos años antes de morir, y que fundamenta la ontología de las *sustancias individuales* leibnizianas. En esa época escribe también los *Principes de la Nature et de la Grace fondés en raison*, que vienen a completar la figura. Esta sucesión y orden de escritos es lo que forma poco a poco la figura del Leibniz de filósofo dogmático, pues la solución a los problemas del determinismo sustancial, producto del aserto que hace de las mónadas «autómatas metafísicos» sin comunicación entre sí, simples como la identidad, y que deja todo en manos de un creador relojero que armoniza el mundo, también da soporte a la idea de que el universo se puede entender por tanto fundado en razones y solo en razones, por lo que es en principios racionales y evidentes en los que uno habrá de basarse para comprenderlo. Entonces, 45 años después, aparecen los *Noveaux Essais*. En ellos Leibniz desvela cómo se conserva la libertad y se fundamenta otro mal aparte del mal metafísico por defecto. La libertad es el presupuesto del mal moral. Y para que esta exista, debe haber una diferencia de principio entre la Naturaleza y la Gracia, entre los individuos y sus determinaciones y la posibilidad de la contingencia. El contenido de los *Essais* viene a explicar cómo es posible una historia de la Creación en base a lo que pudo ser , las verdades de razón y sus *composibles*, y lo que ha acabado siendo*, was geschehen ist,* las verdades de hecho o realidades fácticas. Con el principio de razón suficiente, que establece una razón *a parte rationis*, de otra naturaleza óntica, Leibniz estaría —dejando de lado el componente teológico que hace de Dios la última razón suficiente de todo— en estricto acuerdo con Kant y el idealismo trascendental. Lo trascendental es el elemento mínimo de realismo que hace soportable y coherente el idealismo, de la misma manera en que lo hace la razón suficiente leibniziana. Tras conocer esto con seguridad a partir de 1765, es significativo que para Kant, en 1781, el que sigue siendo dogmático es Wolff, «el más grande de los filósofos dogmáticos» (*vid.* Kant, I., *KrV* BXXXVI). Cf. también con la ineludible ¿cuáles son los auténticos progresos que la Metafísica ha conquistado en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? [*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*], otra obra preparada para ser presentada a concurso en 1791 que se publica póstumanente en 1804, en Kant, I., «Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?», en Ak. XX, pp. 253-332.

94 Carta de Kant a Marcus Herz del 7 de junio de 1771 (Kant, I., «Briefwechsel. 1747-1788», en Ak. X, p. 74). En su excelente introducción a la *Crítica de la razón práctica* (Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Alianza, 2013) el profesor Roberto R. Aramayo apunta a la naturaleza compleja en el sentido de enmarañada del proyecto kantiano, y, por qué no, de su doble opción dogmático-sentimental al señalar que otro de los nombres que Kant barajaba para la continuación crítica de la filosofía teórica era nada menos que el de «Crítica del gusto moral».

95 *Vid.* Kant, I., «Aus dem Nachlaß. Phase η. *ca.* 1764-1768. *Reflexion* 6581», en Ak. XIX, p. 93.

96 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 764.

97 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 86.

98 Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 17.

99 «La felicidad contiene todo aquello —y nada más que aquello— que la Naturaleza nos proporciona; la virtud, no obstante, solo aquello que el ser humano puede ofrecer o tomar de ella» (Nota de Kant, I., «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», en Ak. VIII, p. 283).

100 *Ibid.*

101 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 79.

102 *Ibid.*

103 *Ibid.,* p. 86.

104 *Ibid.*

105 Los productos [*Beschaffenen*] de la naturaleza orgánica y, desde luego, las acciones humanas que se alejan de la *acción pura* pierden al instante —o no tenían ya de entrada— toda dignidad ontológica, y recaen en este

estado «orgánico», «animal», «antropológico». Pero para verlos en su justa luz, con su justa medida, deberán ser considerados «*como si* estuvieran plenamente trazados *ex profeso* por nuestro entendimiento [*Verstand*] [sic]» (Kant, I., «Kritik der Urteilskraft», en Ak. V, p. 359). ¿No debería más bien decirse que han de ser considerados en cuanto al plan trazado —y uno no precisamente *ex profeso* sino tentativo, de andar a tientas [*ertappen*]— por la Razón? Es esta la que echa a andar por el mundo en búsqueda de cumplimiento. Kant apunta que, para entender estos productos deben forzarse por similaridad, que no identidad de subsunción, dentro del concepto razonable que el entendimiento les prepara. Es decir, se completan *como si* apuntaran a un concepto. *Análogos,* no equivalentes. Y concluye Kant: Así, «el enjuiciamiento teleológico se aplica legítimamente [tan solo] al estudio de la Naturaleza […] al ponerla en analogía con la causalidad conforme a fines bajo principios [claro que, en tanto analogía, no] pretendemos explicarla con ello» (*Ibid.,* p. 360). A saber, la Teleología se permite porque se imposta el concepto de una Naturaleza, o el milagro orgánico de la hierba, o un ser humano movido por inclinaciones, este último un caso especial que necesita para ser comprendido la imputación y la comparación con el posible querer perfecto. La acción humana corriente es solo un análogo «más pobre en fundamentos» de la acción moral. Pero la teleología kantiana es una estructura subsuntiva forzada. Él mismo sabe y da por hecho que no cuenta como explicación, como conocimiento.
106 En carta a Reinhold, el 28 de diciembre de 1787, Ak. X. pp. 414-415.
107 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 86.
108 *Ibid.*
109 *Ibid.*
110 *Ibid.*
111 Schiller, F., «Über Anmut und Würde», en *SW*, V, p. 466. El subrayado es mío. ¿Cuál es la naturaleza de la ofensa infligida a Kant? Porque Kant se ofende, aparta la mirada con desagrado. La apartaría desde luego ante el materialismo chabacano que se ha hecho pasar por bueno como solución del espíritu ramplón de su época a la pregunta por los principios morales. «¡Deber! De nombre sublime y magno, nombre que no contiene nada bienquisto que implique lisonja porque exiges sumisión…» (Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 86). Tiene el deber un nombre que no se pliega al halago, que no contiene nada bienquisto, popular, que agrade al público de primera entrada, sino que se mira con suspicacia por la alta exigencia que nos prepara. Se lo rehúye. Materialismo o principios. Felicidad o ley —dice Schiller del asunto de Kant—. Una difícil elección. Una elección que suena más a chantaje existencial, pues ¿cómo renunciar a una en pos de la otra? ¿Es posible esa decisión? Kant no haría sino representar filosóficamente el falso dilema que imaginan sus contemporáneos. No es que él se lo crea a pies juntillas, sino que si aquellos deciden plantearlo así y salir disparados en dirección contraria, a él le toca tirar con fuerza desde ese otro extremo. «Ahora bien, si comparamos nuestro principio fundamental supremo formal como autonomía de la voluntad con todos los principios materiales de la moralidad admitidos hasta ahora, […] podemos mostrar con evidencia que es inútil buscar otro principio distinto», que, de hecho, todos los demás pasan por principios sin llegar a serlo, «pues todos los fundamentos de su determinación o son meramente subjetivos, y por lo tanto empíricos, o bien objetivos y racionales; pero unos y otros […] tienen que preceder a la determinación de la voluntad y contener el fundamento de posibilidad de la regla práctica subsiguiente y, por tanto, son la materia misma de la voluntad» (Ibid., pp. 39-41). Esto es, unos y otros son heterónomos. El mejor de entre todos los principios morales objetivos no es bastante bueno si solo es efectivo al servir como interés. El principio regresa de la fiesta a las doce de la noche, y apurado el sortilegio de la objetividad formal, acaba volviéndose a descalzar el zapato de cristal. Es otro contenido más de la voluntad. Otro interés. Se hace por otra cosa. Materia de la voluntad puede ser un sentimiento, puede ser igualmente un principio. Ambos son causas externas. «Los [principios morales] que se fundan en la Razón se pueden pensar efectivamente [a diferencia de los puramente empíricos] solo mediante conceptos. Ahora bien, el concepto de perfección [*Vollkommenheit*], puede ser tomado en sentido *teórico* [lato] y no significa más que la integridad de cada cosa en su especie», su completitud, o «en sentido práctico [efectivo], siendo esta la aptitud o suficiencia de una cosa para varios fines. Esta perfección, como cualidad [*Beschanffenheit*, facultad] del ser humano y por lo tanto interna, no es más que su talento» (*Ibid.*, p. 41), una extensión apenas de la anterior perfección para la especie que es la humana. Los fines que cada definición de la cosa contiene como notas a desarrollar del concepto. Pero, ya sea haciendo del pensamiento perfecto del deber el principio de vida supremo (*Ibid.,* p. 86), la máxima o principio práctico efectivo, como «los estoicos, que habían elegido muy acertadamente su principio práctico superior, a saber, la virtud como condición del bien supremo» (*Ibid.,* pp. 126-127), ya sea «admitiendo un principio superior totalmente equivocado, a saber, el contento, y sustituyendo la ley por la máxima elección arbitraria que cada uno eligiera según sus inclinaciones» y para su satisfacción, como los epicúreos (*Ibid.*), la autocomplacencia de los primeros, que se ven como héroes de la abnegación, o la autosuficiencia de los segundos, que se hacen con las circunstancias adaptándose a ellas con el cálculo prudente, no hacen montante

suficiente para la perfección que es la autonomía. Son malas traducciones por aproximadas de la *Selbstzufriedenheit* [satisfacción de sí] de Kant, del *estar satisfecho con uno mismo,* pues venden todos sus derechos a la persecución de la felicidad. Están ambos orientados por la búsqueda de la felicidad. Se es virtuoso solo para ser feliz. Se es héroe por el botín posterior. Pero la autosatisfacción del virtuoso kantiano es una autodeterminación última que tiene un sentido muchísimo más fundamental —según Kant—. No «precede» como precede un motivo, como precede el interés o la causa, sino que va antes en el sentido cualitativo, jerárquico del término, no el cuantitativo de la precedencia y la sucesión. Va antes como va el *a priori*, la condición, del acto según ley.

Este principio, en su intento de abrirse hueco respecto al dilema existencial anterior entre materialismo y santidad le parece a Schiller como especie nueva — que como se puede comprobar, aquí esta leyendo a Kant casi al pie de la letra— «no menos discutible».

112 Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 73.

113 Cf. con Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *op. cit.* pp. 7-8.

114 Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 73.

115 *Ibid.*, p. 80. «Para el ser humano y para toda criatura racional la necesidad moral es una coacción, es decir, una obligación, y toda acción fundada sobre ella se tiene que representar como deber y no como un modo de obrar que de por sí nos agrada o que puede llegar a agradarnos […] ese respeto a la ley está ligado al miedo o al menos a la aprehensión de transgredirla» (*Ibid.*, p. 82). Esto es, si buscamos cualesquiera sentimientos relacionados con la ley moral, los únicos que hemos de encontrar son los negativos. Miedo, aprehensión —deseo de no cumplirla—, dolor. A juicio de Kant, son las relaciones peculiares de la ley con la sensibilidad. Vamos a encontrarnos con muchas inconsistencias en este sentido. La más importante va a ser sin duda la interpretación del *entusiasmo* que se nos puede dar. De ahí las precauciones y reproches kantianos al «entusiasmo» y su bautizo *de novo* como «verdadero entusiasmo». No obstante, en el fragmento citado, la inconsistencia es su olvido de para qué criaturas racionales debe entenderse la ley como coacción. Esto solo tiene cabida para aquellas que dispongan de sensibilidad o un interés en dicha sensibilidad. Pero se dice criatura, no santo: La «acción sobre el sentimiento [*aufs,* contra] y, por lo tanto, contra la sensibilidad de un ser racional, [la] presupone […] y, entonces, […] no puede ser atribuida a un ser supremo o a un ser libre de toda sensibilidad en el cual, por consiguiente, la sensibilidad no puede ser un obstáculo para la razón práctica» (*Ibid.,* p. 76). Por supuesto que, ser supremo aparte, una estatua de escayola no puede catalogarse de inmoral. Hagamos la vista gorda con cuadrúpedos y ungulados y vayamos más allá para restañar el que parece un olvido kantiano: dicha acción autoritaria no puede ser atribuida a un ser angélico, a un ser libre de toda sensibilidad, o a un ser —o a un individuo— al que no se le pueda atribuir ningún interés en todo el asunto. Un individuo desinteresado como el que adoptado pulula por las páginas de la *Kritik der Urteilskraft* poco más tarde y que Kant ya había leído en las páginas de la Ilustración escocesa.

116 Schiller, F., «Über Anmut und Würde», en *SW*, V, p. 467. Kant mismo llega a decir, en este sentido, que «las adversidades, el dolor y la pobreza suponen grandes tentaciones para transgredir el propio deber. Por tanto, parece que el bienestar, el vigor, la salud y la prosperidad en general, que contrarrestan tal influjo, pueden considerarse también como fines que son a la vez deberes […] nadie tiene derecho a exigirme que sacrifique aquellos de mis fines que no son inmorales» (Kant, I., «Metaphysik der Sitten», en Ak. VI, p. 388).

117 Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 73.

118 *Ibid.*

119 *Ibid.*, p. 75

120 *Ibid.*, p. 82. Señalemos que el texto completo sigue tal que así: «La ley moral es para la voluntad de un ser absolutamente perfecto una ley de santidad, pero para la voluntad de todo ser racional finito es una ley del deber, de la coacción moral» (*Ibid.*). La voluntad de un ser absolutamente perfecto es, de hecho, la ley moral. No hay diferencia por lo aquí expuesto. Podría decirse, así y todo, que la ley como deber es tal para los seres racionales finitos, efectivamente, pero que en tanto apunta a un ideal de perfección, también para estos es en realidad una ley de santidad que siempre los sojuzga, pero que siempre los guía. Los sojuzga, claro está, mientras no se comporten como santos.

121 Schiller, F., «Über Anmut und Würde», en *SW*, V, p. 484.

122 *Ibid.*, p. 486.

123 Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *op. cit.,* pp. 35-36. La traducción del segundo tratamiento es realmente un imposible vertida a nuestro idioma. *Forsooth* es la forma arcaica de un *for truth*, donde *sooth* equivale al antiguo término. Se podría traducir sin dificultades como «en verdad», como forma adverbial. El problema está en que aquí Shaftesbury lo hace aparecer parcialmente como sustantivo. Define al que pide limosna. Digo parcialmente porque como sustantivo la lengua inglesa lo comprende como designando a aquel

individuo que abusa del uso del adverbio *forsooth* con vistas a parecer más digno y elegante, pero es solo una sustantivación casual. Pretende ser más refinado y culto para sintonizar mejor con cuál sea el *humour* del *Lord* o la *Lady*. Aquí, obviamente, el pedigüeño no se dirige al «Señor» con este término, sino que él hace gala del mismo y podría ser llamado *forsooth*. No obstante, él es el usuario del término, y una traducción literal sería «buen… en verdad», con el que saludaría y pretendería caer al mismo tiempo en gracia. En castellano tenemos una variante no del todo inaplicable: el «pordiosero».

124 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 767; «No busca él su pago en el tesoro de sus pensamientos, lo espera del reconocimiento ajeno, de los cargos honoríficos [un *good forsooth!*], en su sustento» (*Ibid.,* p. 751). Es decir, lo busca en el ornato, boato y tratamiento de etiqueta. No en el mérito tras este. Y, al revés, «es natural en nosotros el desear que nuestro mérito se haga público y sea reconocido; en particular si es que hemos servido a nuestra nación como un buen ministro; o como uno de esos príncipes o padres de la patria, habiendo deparado felicidad a la parte considerable de la Humanidad que cayera bajo nuestros cuidados. Pero si resultara que de esta parte hubiera algunos tan criados en la ignorancia, o provinentes de una provincia tan remota, como para que sus oídos hayan quedado fuera del alcance de nuestro nombre y hazañas […] ¿Habríamos de ser, en verdad, tan ridículos como para de ello tomar ofensa? ¿No pasaríamos por extravagantemente taciturnos y malhumorados […]?» (Shaftesbury [Anthony Ashley Cooper], *op. cit.,* p. 37. El subrayado es mío).

125 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 751.

126 Schiller, F., «Über Anmut und Würde», en *SW*, V, p. 487.

127 *Ibid.*

128 *Ibid.,* p. 488. Cf. con «Si el conocimiento adecuado acerca de cómo denunciar [o exponer al público] cualquier debilidad o vicio fuera seguridad suficiente para la virtud que es la contraria, ¡En qué época tan excelente podríamos presumir que vivimos! […] Uno podría al menos tener la esperanza de que de este síntoma se siguiera el que nuestra era no se halla en un estado de decadencia; ya que, cualesquiera que fueran nuestros males, prestos nos encontraríamos a ser sensibles a sus remedios. *Soportar la reconvención es, en las personas particulares, la mejor prueba de su propósito de enmienda*» (Conde de Shaftesbury [Anthony Ashley Cooper], *op. cit.,* p. 9). Tener el ánimo presto a exponer el posible vicio privado a la publicidad es garantía de que sobre cualquier plato de la balanza la transacción quiere medir el mismo peso. Al menos es garantía de su intención honesta. El privilegio, la ley privada, intenta pesar su validez pública. Pero no es esto todo lo que requieren las épocas para la virtud. Esto funcionaría si la denuncia fuera seguridad suficiente de la promoción de ella. Y no lo es. Pues, de seguir con demasiada severidad la prescripción del galeno de las costumbres más bien «estaremos preocupados en grado sumo en rogar de la manera adecuada; y pensaríamos que todo depende de dar con el título apropiado, o de hacer una buena presunción» del mismo en todo caso (*Ibid.,* p. 36). Pensaríamos que con darle el barniz justo lucirá el vicio como virtud. Si la norma es: «¡Publicidad!», y nada más, la estratagema está servida. Y es que «la gravedad es de la misma esencia de la impostura. No solo nos hace confundirnos respecto de las demás cosas a las que afecta, sino que casi es proclive a equivocarse acerca de sí misma a perpetuidad […]Pues nunca nos parece que se es bastante grave si se nos asegura que lo somos, y nunca nos parece suficiente la reverencia y el honor que le regalamos a algo de conocérselo por grave [o serio]» (*Ibid.,* p. 11). El que abusa de la *gravity,* de la severidad por la severidad, sabe perfectamente —aunque no lo quiera reconocer— que solo el sentimiento es creativo y veraz, y que el exceso de aquella es un pacto mortuorio con la extinción de cualquier cosa. Esto es, que no hay nada que quede sano de reinar solo lo severo. La lección de Licurgo es que, de velar únicamente las leyes implacables para que no se introduzca ninguna mejora «en el sistema de relojería que es el Estado, de tal forma que aunque el mismo avance del tiempo continúe, no se transforme en nada la forma de la ley», y que perdure aquel por siempre, son los medios los que trágicamente se transforman en fines (Schiller, F., «Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon», en *SW*, IV, p. 817). *Als es dem Buchstaben seines Gesetzes folgte* [De la ley se sigue la letra y no el espíritu] (*Ibid.*). Solo importa lo exterior. El fanatismo de la acción consiste en superar por elevación los límites que la razón pura práctica se pone en la Humanidad, en hacer de la ley un fetiche, el principio de vida [*Lebensprinzip*] por el que se rigen todos los demás. Cuando uno sigue la regla, si el fin es seguir la regla, nunca se sigue lo suficiente. En lugar del fanatismo, «la sobria, pero sabia, disciplina de las costumbres» —dice Kant («Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 86)—. No se trata de ser héroes de la virtud. Esto es presunción, pecado de orgullo y complacencia en el mejor de los casos. Conocidas son, de otro modo, las consecuencias de aplanar con una idea universal, a los particulares: Heródoto narra el episodio de las Termópilas, «cuenta peregrino si llegas a Esparta, que, obedientes a sus leyes hemos caído aquí» (Schiller, F., «Die Gesetzgebung des Lykurgus…», en *SW*, IV, p. 814). Para nuestra sorpresa, de vuelta al presente es ahora «la uniformidad de opinión (¡bendito proyecto!) la que es vista como la única solución frente a la maldad. La salvación de las almas es en estos días la pasión heroica de los espíritus exaltados, y de algún modo

se ha convertido en la preocupación principal del magistrado y en el mismísimo fin del gobierno» (Conde de Shaftesbury [Anthony Ashley Cooper], *op. cit.,* p. 19).

129 «Los ejemplos e ilustraciones siempre me han parecido necesarios [por mor de la claridad discursiva] y por ello fluían realmente en sus lugares adecuados dentro de los primeros esbozos. Pero pronto advertí la magnitud de mi tarea y la multitud de objetos de los que tenía que ocuparme. Al darme cuenta de que, ya en una exposición seca, meramente escolástica, ellos solos alargarían ya bastante la obra, me pareció inoportuno engrosarla…» (Kant, I., *KrV* AXVIII).

130 El citado borrador tiene apenas unas páginas compuestas a modo de fragmentos y fechadas a finales de 1793. Están contenidas en Kant, I., «Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft», en Ak. XXIII, pp. 98-101. Debían haber sido antepuestas al texto en el prólogo de la segunda edición de *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft,* escrito el 26 de enero de 1794. El libro fue publicado en su primera edición en 1793 en la imprenta de Nicolovius, en Königsberg.

131 *Ibid.,* p. 99. Schiller parece haber iniciado la composición de *Über Anmut und Würde* [Sobre la Gracia y la Dignidad] en torno a febrero de 1793. Lo termina en mayo. Seis semanas le son suficientes para confeccionar una obra que no es sino la continuación entre sus trabajos estéticos de las llamadas *Kallias-Briefe* [Cartas de Kallias], interrumpidas por entonces. El semestre del invierno de 1792-1793 es el último que Schiller dedica al auditorio de Jena. La enfermedad lo ataca allí, en 1791, y lo retiene en cama: neumonía. Sus últimas lecciones indican, no obstante, el viraje decidido del barco de la inspiración: son lecciones sobre *Estética* (*vid.* Schiller, F., «Aus einer Nachschrift der ästhetischen Vorlesung», en *SW*, V, pp. 1021-1041). Agotadas han quedado las fuerzas de la investigación histórica, amortizado el fruto nutricio del material de las gestas, ascensos y caídas de imperios, y Schiller, convaleciente, decide retornar a la casa natal de la poesía, pero decide retornar a ella como solo él sabe y puede: a través de la Filosofía. Doctrinalmente, las *Cartas de Kallias* son la puesta en claro de los resultados de su lectura de Kant. Schiller quiere andar el camino a la poesía hasta llegar a su fuente. Quiere descubrir los principios del arte en sus operaciones secretas para renovar el caudal de su manantial creativo. En cama, en febrero de 1791, le pide a su esposa que le lea fragmentos de la *Kritik der Urteilskraft*. La lectura de la obra crítica de Kant lo arrastra hasta finales de enero de 1792: lee la citada *Kritik* y se ayuda para la clarificación de ciertos pasajes de la *Kritik der reinen Vernunft.* Filosofía de la Estética, y filosofía especulativa son los útiles de su investigación. Entonces, cómo no, comienza a escribirle a Körner entusiasmado para explicarle sus nuevos hallazgos en el *reino del espíritu.* Al amigo le hace partícipe de su proyecto de escribir para la Pascua de ese año un *Kallias oder über Schönheit* [Kallias o de la Belleza] con sus pensamientos cristalizados. La enfermedad hace peligrar, no obstante, la aventura, pero enfrascado en ella le pide a vuelta de correo la bibliografía que le pudiera faltar. Avisa al mismo tiempo a Göschen, su editor, de que para julio tendrá las *Cartas de Kallias* terminadas. No obstante, tres obras nuevas se interponen en el proceso: entre la primavera y el verano de 1793 concluye *Über Anmut und Würde, Vom Erhabenen* [Sobre lo sublime], y la primera de las posteriores *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* [Cartas sobre la educación estética del individuo], que es un pequeño trabajo sobre la filosofía de lo bello [*Die Philosophie des Schönen*]. Schiller ha tenido predilección por viajar creativamente de lo inarticulado de las intuiciones a lo articulado de los pensamientos bajo la forma de la epístola. La carta es el umbral entre el drama y la prosa. Esta forma literaria es el anuncio del giro estético-filosófico. Las *Cartas de Kallias* son apartadas de momento, y sus ideas en barbecho acaban conjurándose para formar los tres tratados filosóficos mencionados. *Über Anmut und Würde* aparece primero en la *Neue Thalia*, en su tercer volumen. Poco después, como libro, en Leipzig.

132 Schiller, F., «Über Anmut und Würde», en *SW*, V, p. 436.

133 *Ibid.* La línea de sentido de la argumentación de Schiller sí que no es casual. El de Marbach procede con sus definiciones siguiendo el ritmo que debió aprender de la férrea disciplina castrense, allá por sus años mozos. «Lo estimulante [*Reiz*, estímulo], lo que es gracioso [*Anmut*] [lo que produce la inclinación del espectador] y lo que tiene gracia [*Grazie*] suelen coincidir en ser empleados de hecho como sinónimos; pero no lo son o no deberían serlo, pues el concepto que expresan es susceptible de distintas determinaciones que merecen en cada caso una denominación diferente» (Schiller, F., «Über Anmut und Würde», en *SW*, V, p. 485). «No deberían», esto es, hay articulaciones alternativas razonables. Criterios de razón, con regla explícita de por medio. Varias representaciones requieren varios conceptos, y estos, varios términos. En primer término hay una gracia que excita el sentido, atractiva y atrayente, una que agita el sentimiento y que por ello puede resultar sospechosa. Esta gracia exalta el ánimo y lo agranda o empequeñece de manera mentirosa. En ocasiones es impostura. No es raro que se pervierta en ese *ill-humour* que distorsiona la imagen y reflejo que nos devuelven las faces de los circunstantes en aquellos pánicos sacramentales por inarticulada. Pero de la existencia popularizada de este peligro no se sigue, ni mucho menos, que sea única acepción filosófica del término. Pues esta gracia hace mención tan solo al lado subjetivo de todo el asunto. Existe otra gracia «que serena [los movimientos] y que más bien linda con la dignidad, puesto que

se manifiesta en la moderación de los inquietos gestos, y la tormenta embravecida que amaina en el pecho, que ahora respira paz. Esto [*Anmut*] es lo que podríamos llamar así en sentido estricto» (*Ibid.*). ¿Y qué es lo que modera, sino el espíritu? La gracia del estímulo y la de lo que tiene la cualidad de lo gracioso [*Grazie*], la elección terminológica kantiana, omiten el *impasse* de la relación señalando solo el atributo —y el concepto que lo identifica— desde una de sus dos riberas. Para la primera, lo gracioso es todo subjetivo. Depende de la recepción excitante. Para la segunda, *Grazie* es algo a tener en cuenta respecto de las consecuencias que son determinados fenómenos en el mundo; es algo adjunto, adscrito como complementario, estético y, por ello, indiferente bajo cualquier otra perspectiva. Es el lado subjetivo-objetivo del asunto. Es el *juicio estético* kantiano. Algo que, efectivamente, desde cierto punto de vista, puede surgir en un sujeto, desde su posición como objeto, y cesar de igual manera. Kant no elige el término al azar: *Reiz*, la excitación, es intolerable. Una pasión. *Anmut,* también, pero por otras razones. Lo que propone Schiller se puede discutir, pero resulta difícil de tragar que, leído y comentado el tratado, se pueda ignorar. Y es que con *Anmut* Kant se hubiera visto obligado a darle toda la razón a Schiller. Schiller propone que lo gracioso tiene un tercer concepto que vincula los dos anteriores y que se basa en la representación de la relación entre ambos. *Anmut* es un resultado de ciertos equilibrios en el sujeto y no de otros, en la pugna por pesar más entre el reino de la necesidad y el reino del espíritu en el campo de batalla de los movimientos voluntarios. Y es además compatible con una *Razón pura práctica,* como corrección de esta, pues puede explicar la dignidad como la victoria del segundo de los reinos a las exigencias nada razonables del primero. *Grazie,* pues es la única salida retórica del *Herr Professor*. Arrumbar la definición de nuevo al terreno indoloro de la Estética.

134 Segundo comentario y nota al pie de Kant, I., «Anmerkungen. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft», en Ak. VI, p. 23; Cf. Kant, I., «Vorarbeiten zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft», en Ak. XXIII, p. 99. La razón orientada a la sensibilidad solo es tolerable si se acerca a ella mediada por la imaginación. ¿Pero de qué clase de imaginación hablamos? Hablamos de esa imaginación que quiere hablar con palabras que se ciñen «siempre a lo ideal» (Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 86). Esas buenas palabras quedan regidas por un contenido —regulativo, normativo— que cabe en una *idea*. Respecto de razón, «sensible» quiere decir que «las circunstancias que han de concurrir alguna vez» son el cálculo probable imaginado, idealizado *de modo intemporal*, de su existencia (*Ibid.,* p. 84). «Ideal» adopta para sí un segundo sentido entonces en el fragmento tantas veces ya citado de la *Pregunta renovada.* Efectivamente, la imaginación interviene, y se podría decir aunque de forma algo literaria que la Razón queda sensibilizada así en temas de Moral e Historia. Como la «rojez» pensada del trapo escarlata pensado hace referencia a la sensación.

135 Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 82.

136 Barón de Montesquieu (Charles-Louis de Secondat). *De l'esprit des lois*, tomo I, libro V, cap. I, París, Librairie de Lecointe, 1832, p. 129. Las parejas de términos principio-pasión y naturaleza-carácter son intercambiables. Cf. con *Ibid.,* libro XIV, cap. I, p. 203 y ss.

137 *Ibid.,* libro III, cap. VIII, pp. 105 y ss.

138 «Tanto si la materia de la aparición es verdadera o falsa, los síntomas son los mismos, y la pasión tiene la misma fuerza en la persona que es atacada por ella. Los *lymphatici* de los latinos fueron los *nympholepti* de los griegos. Personas de las que se decía que habían avistado alguna clase de divinidad, tanto una deidad rural, como una ninfa, que los arrastraba a tales transportes del ánimo y les gobernaba la razón» (Conde de Shaftesbury [Anthony Ashley Cooper], *op. cit.,* p. 50). De las que se decía, porque no se las había visto en el trance de ser atacadas. La *teoría de la fermentación* científica que posteriormente usarían tanto Lessing como Shaftesbury pretendía explicar esos brotes. Proviene de la teoría miasmática de la medicina griega: El *miasma* es un hálito contagioso que se propaga de forma invisible, por el aire, como espíritu. El afectado pone la causa de la afección, pero no puede identificarla. La analogía del elemento contagioso no visible que emerge está emparentada con el fenómeno del fermento y el crecimiento —que les parecía fantástico a los antiguos— de lo orgánico desde lo inorgánico, descrito por Aristóteles. Una causa desconocida —pero presente— provocaba el milagro. La llamada *generación espontánea.* Inficiona el miasma al afectado sin que este lo note y de manera espontánea va creciendo —sí, como una *petite inféction*— en el alma inadvertida.

139 Schiller, F., «Über Anmut und Würde», en *SW*, V, p. 486.

140 Nota al pie de Schiller en *Ibid.,* p. 483.

141 *Ibid.*

142 Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, pp. 72-73.

143 *Ibid.*, p. 73.

144 Schiller, F., «Über Anmut und Würde», en *SW*, V, p. 483.

145 *Ibid.*

146 Entonces el efecto «no sería solo» negativo. A saber, no sería negativo con necesidad. La ley moral también

tendría efectos positivos, efectos positivos sobre las inclinaciones. Pero, en este primer escándalo para la razón práctica, en ese caso la articulación nos indicaría que hay «actitudes positivas» hacia la ley y «actitudes negativas» hacia la ley. ¡Nada menos que actitudes negativas hacia lo más santo! Solícito está nuestro hacedor de herejes, esperando el gesto para actuar. Ya que entonces la ley es susceptible de ser objeto de repulsa, si es que puede ser objeto de inclinación. Y esto le quita el carácter de explicación absoluta y toda su majestad, pues se la puede despreciar. Y esto es solo el principio: De descoyuntar el arco fijado de la articulación para que se vuelva en otro sentido, arrojamos sospechas sobre el mismísimo contenido de la ley moral, que tenía por mérito el ser coacción y oposición de la inclinación… Y entonces, el análisis kantiano se ha de rehacer de cero. Kant precisa a esas alturas de la unión analítica, necesaria, entre dolor-respeto-humillación intelectual y santidad-pureza de la ley para salir airoso.

147 Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 73.

148 *Ibid.*

149 *Ibid.*, p. 76.

150 *Ibid.,* p. 73.

151 *Ibid.*, p. 77.

152 *Ibid.*, p. 78. La venganza es un plato que se sirve frío. Kant ha malinterpretado a Schiller en sus usos del término «gracia». *Reiz, Anmut, Grazie,* tanto nos da, «es como si su genio no acumulara las ideas del vasto campo de las ciencias y de las artes para enriquecerlas con otras dignas de ser comunicadas, sino que las “metamorfoseara” (tomando prestada su propia expresión) en *su específico modo de pensar*» (Kant, I., «Rezensionen von J.G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit», en Ak. VIII, p. 45). Quizá por eso sus ideas se hacen menos susceptibles de ser comunicadas (*Ibid.*). Lo que vale para Herder vale para Schiller. ¿Pero de qué enriquecimiento estamos hablando, cuando discutimos de la idea de ley moral en Kant? «Del sagrario de la razón pura trajo la ley moral, extraña y sin embargo tan familiar» (Schiller, F., «Über Anmut und Würde», en *SW*, V, p. 466). Una ley ajena a nosotros por la distancia a la que parece obligarnos, pero no menos propia, pues nos indica un camino que podemos transitar. No obstante, «la expuso en toda su santidad ante el siglo deshonrado, y poco se preocupó de si había ojos que podían soportar su resplandor» (*Ibid.*). La ley moral se mira, pero no se toca. Se mira en la distancia, nunca se alcanza. Es sagrada, santa, una reliquia casi. Su forma es la imperativa, *Herrlichkeit* [majestad], es el término elegido por Kant. La ley domina y humilla el ánimo con la exigencia imposible al espíritu; entonces se respeta. Es majestuosa porque es santa [*heilige*] (*vid.* Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 82). Entonces se puede decir que Schiller le devuelve *avant la lettre* la operación del trilero terminológico: Kant se confunde de perspectiva. «Respeto es [desde luego] coacción» (Nota de Schiller, F., *op. cit.,* p. 483), hay una exigencia de la ley, cuya validez admitimos, y que pide la subordinación de lo sensible a lo moral (*Ibid.*). Pero el sentimiento no va más allá del sujeto. Es el sujeto el que se relaciona sentimentalmente con la distancia que preve. La cara objetiva de lo que produce respeto es lo que refiere al contenido y atributo de lo respetable, que Kant confunde. Lo respetable y lo que respeta son dos cosas distintas. Relacionadas, pero distintas. La *Herrlichkeit*, la santidad, el respeto, no han terminado de salir del dominio del espectador, subjetivo. Por ello Schiller emplea *Majestät*, y no *Herrlichkeit.* «En el respeto, el objeto es la razón y el sujeto es la naturaleza sensible» (*Ibid.*). Es cuando hablamos de lo que tiene el objeto —y ante lo que nosotros respondemos con respeto— que podemos «referirnos ya al cumplimiento efectivo de la ley y a la persona que obra de acuerdo con ella», ya a la inadecuación del individuo para cumplir con ella (Nota de Schiller a *Ibid.*). Al cambiar la perspectiva —y el cambio de término es el hito kilométrico que marca el giro copernicano — el objeto de respeto no pierde ninguna de sus posibilidades. Respeto como precaución [*Rücksicht*], o como admiración [*Bewunderung*]. Schiller delimita y apunta todos los cambios de posición en la estructura que explican, ahora sí, la polisemia del término con las diversas representaciones de las relaciones: «No hay que confundir el respeto [*Achtung*] con la admiración [*Hochachtung,* alta estima][…] La admiración es un sentimiento más libre [esto es, con más posibilidades.] Aun el malvado debe respetar [*Achten muß auch der Nichtswürdige das Gute*] el bien, pero para estimar a quien lo ha hecho [y, consecuentemente, al bien como tal] debe dejar de ser un malvado» (*Ibid.*). No solo pensar la ley sino reconocerla. Si nos quedamos solo con la acepción de «respeto» kantiana, tanto se nos da que el individuo carezca de dignidad, sea indigno [*Nichtswürdige*], o sea un santo. Debe respetar la ley aunque no la reconozca. Tenerle miedo porque obliga. Pero si completamos el cuadro con la admiración, podremos diferenciar a uno de otro por su relación con ella. Es el *experimentum crucis* que propone Schiller.

153 «Esta causa moral presenta dos vertientes: primero la del derecho de todo pueblo a no ser obstaculizado por poder alguno a la hora de darse la constitución civil que le parezca más oportuna» (Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das…», en Ak. VII, p. 86). Todo pueblo *puede y tiene un primer derecho.* El de otorgarse la constitución que desee. Solo precisa de consenso. No se prejuzga cuál deba de ser esta. Sea aristocrática, monárquica,

republicana, o incluso despótica, no se puede legislar sobre el principio en sí de la misma. No se puede imponer. Esto va *a priori*. «Segundo, la del objetivo (que al mismo tiempo es un deber) de que aquella constitución solo sea jurídica y moralmente buena en sí» (*Ibid.*). Es la parte racional. Ideal. De los posibles que dan la distribución adecuada de lo bueno. Una cosa es la estructura, que se sostiene —pudiera pensarse— como en el aire, en ningún lugar ni tiempo, y otra, el principio, su dinámica, que como todo movimiento implica un lugar y un tiempo. Pero son dos vertientes, no una sola que ofrece a la otra por vía de consecuencia.

154 Kant, I., «Kritik der Urteilskraft», en Ak. V, p. 359.

155 Y Kant debería estar de acuerdo. Siempre al menos que «libertad» no fuera sinónimo de «deber». Pero de tener constancia de que el respeto y acatamiento de la ley pueden conocerse *a priori* una vez comprendida su necesidad, «la mayor parte de las acciones conforme a la ley serían debidas al temor, habría otras debidas a la esperanza, y ninguna debida como tal al deber, con lo que no existiría en absoluto el valor moral de las acciones […] El comportamiento del ser humano se transmutaría en el mecanismo más sencillo donde, como en un teatro de marionetas, todos gesticularían según conveniencia, mas no hallaríamos vida alguna en las figuras. Felizmente todo está dispuesto de muy otra manera para nosotros» (Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 147). Solo porque tenemos opciones de ser inmorales las tenemos de ser morales. Solo porque la inclinación puede fallar, cuenta cuando acierta. De hecho, contradictoriamente, Kant alude poco antes al carácter de «la majestad de Dios», trasunto de la ley, como «temible» [*furchtbar*], productor de temor, más que de admiración (*Ibid.*)

156 Nota de Schiller, F., «Über Anmut und Würde», en *SW*, V, p. 450.

157 *Ibid.*, p. 464.

IV. *Finale paradigmatico* en tres movimientos: La importancia *[dignitates]* de los bienes excelsos

IV.I. Explicación histórica y analogía en Schiller

¿Y qué puede dar el ser humano al ser humano más grande que la verdad? ¿Qué deseo puede ser más noble que aquel que no puede cambiarse por oro, alabanzas o favores principescos? Respuesta trivial: nada. Un bien tan excelso habrá de ser así cuidado y mimado, sin embargo, como le corresponde en su dignidad. Es normal, por lo tanto, el temor a la ofuscación y el desdoro del mismo. Temor a rodearlo en el arca en que se ofrece con demasiados envoltorios. «Tengo que soportar entonces la preocupación de que el valor de este regalo [que pretendo ofrecer] no disminuya en mi mano […] que no se desgaste indignamente en el fraude y el engaño»[1]. ¿Y cómo podría perder algo de su valor semejante bien? ¿Estamos justificados en nuestros temores o es una prevención sin fundamento?

Desde luego podría decirse que, la verdad [*Wahrheit*] y la característica de lo verdadero, tienen en Schiller un sentido muy peculiar. Se acaba de definir, una vez más, hace unas líneas. Es ante todo una relación de expresión. Una relación de necesidad natural. Esto es, Schiller comprende que la Naturaleza tiene mecanismos propios para transmitir y comunicar lo verdadero. Acaba de presentárnoslo en otro de sus resultados anteriores. «Lo [p. 311/432] verdadero» es, en un sentido fundamental, presencia [*Anweisung*]. «Expresión» [*Ausdruck*] es un sentido directo, a la vuelta de un signo natural. Es la presencia en su relación con el entorno en el que se ha impuesto. Aquel al que ha salido a presionar [*aus-drucken,* presionar fuera, *ex-presionar*]. Estar presente es la relación primitiva y primera antes de tener cualesquiera otras. De cómo nos podemos relacionar con ella surge su antítesis en negación, la *Abweisung,* la ausencia. Lo «falso». El entorno echa de menos *lo que debería estar presente*, lo cual ya es significativo de ciertos derechos adquiridos en aquel aún sin estar. No es una verdad como

correspondencia —estructura—; es una verdad como situación —naturaleza, posición—. El principio de identidad hace de cada cosa lo que es, y no otra, y, la identidad implica en su florecimiento la contradicción: asimismo, «lo verdadero» pone en nuestros últimos temas unos límites al instinto natural allí donde este quiere hacer de amo y no debe, pues «lo falso», esto es, «lo no-verdacdero», «rige no solo en los movimientos involuntarios» donde puede, sino «también sin embargo con férreo cetro en los voluntarios» donde no se le debería permitir la entrada[2]. Borra con ello todo juego mímico del alma en los rasgos del semblante, toda su expresión, toda su presencia, porque el movimiento involuntario se traviste de voluntario y deja de ser lo que era, pero… tampoco es lo que pretende ser. «Verdad» es, en principio, un atributo eminentemente humano, porque el ser humano tiene cédula de ciudadanía tanto en el reino de la necesidad como en el de la libertad. Es quizás humana la verdad en eminencia porque entonces se puede ser doblemente veraz o mentiroso. Oportunidades no nos faltan. Cuando el individuo no se comporta correctamente en uno de ellos, es llamado al comedimiento por los poderes públicos, siendo así que «lo verdadero» es lo que nunca se viene a avergonzar de su naturaleza —lo que la presenta en su transparencia y sin rodeos que [p. 312/432] impostan falsas relaciones y desafectos— en el ser humano da para ser veraz en «lo voluntario» y, por supuesto, para serlo en «lo involuntario». Habla en la lengua materna de cada movimiento cuando la ocasión así lo indica. Si acaso se indispone y enfrenta con algo esta verdad es con la naturaleza bárbara, esto es, con la que carece de sentido alguno de la oportunidad, de sentido del lugar que le corresponde respecto de la libertad (no) azarosa. Un sentido de la oportunidad que, por lo tanto, es intraducible a cualesquiera idiomas.

Lejos de sentimentalismos, lejos de ese melodrama en el que «en los ojos brilla el sentimiento y por la frente elocuente se extiende el espíritu risueño y sereno»,[3] lo que de veras nos interesa es que la actitud contraria esté basada en el fraude y el engaño, y que por ello eche por tierra todo intento de éxito en las interpretaciones emprendidas. Que no den para explicar nada, porque para que explicaran deberían ser descubiertas en su flagrante delito. Cada una siendo lo que no es —estando presentes donde no deben—. La actitud de ocultación del comediante [*Komödiant*] se conoce porque lo que se desvela al apartar los cortinajes no es el gesto riguroso de la disciplina, sino su contraste con aquello que vela. Lo que no se expresa o se intenta no expresar, regalándonos una experiencia mutilada, esa disminución [*Behinderung,* disminución, discapacidad, pero en el sentido de poner detrás, *hinder,* un posponer] que tanto teme Schiller en el capital de «lo verdadero». La ausencia [*Abweisung*] es mentirosa porque oculta lo que se debería mostrar, y esto es una presencia. Lo rodea como expresando una relación con ello, pero no lo toca. Y «lo natural» se toma entonces justa venganza y «reina tanto más violentamente por dentro cuanto más sometido está por fuera».[4] Y nosotros sin saberlo. El falsario, el comediante «podría acaso delatar más de lo que quisiera [p. 313/432] poner de manifiesto», así que nos da menos, «una preocupación que lo verdadero no necesita».[5] Una preocupación entonces que nos ahorramos también nosotros si se nos ofrece la Verdad. Nada que temer ya.

«Entonces [se puede decir] que [«lo verdadero» es] la expresión inequívoca que [quizá] su rostro revelaría […] y probablemente el juicio de [una] posible concurrencia […] sería del todo unánime, pues en este caso, la expresión está unida a su causa, en el ánimo, por necesidad natural».[6]

El juicio es «unánime» [*einstimmig,* con una voz] porque la relación entre expresión y sentimiento es directa. Sin rodeos. Es «inequívoca» [*eindeutig,* con un significado, una claridad], y en esto se aproxima al concepto de «lo natural». Tiene el peso de cierta necesidad. No da para equivocación; nunca falla en su adscripción de sentido; no necesita mediación en la interpretación. El estado afectivo, el sentir, o el *modo de pensar* son comprendidos perfectamente en su articulación.[7] Son inferidos aunque no sea *a priori*, de forma transparente y prístina. Y esto, *ex principiis*, pues está la expresión unida a su causa en el ánimo por necesidad, da para una explicación segura y determinada, *como* [*als ob*] *por causas*. Los movimientos voluntarios están solo accidentalmente unidos a una causa moral. A veces, en veces. Entonces una «parte de las acciones conforme al deber se deberían al temor [o al *respeto* que esta despierta], otras cuantas a la esperanza [como inclinación interesada], [y alguna que otra] al deber, gracias a lo cual […] existiría el valor moral de [p. 314/432] las acciones».[8] La participación afectiva en el Bien es un caso particular de la participación afectiva en general e, incluso, un caso especial de la participación afectiva unida a lo voluntario, en general. Hablar entonces del «verdadero entusiasmo» es atrevido. Y esto porque así presentado parece casual la unión de términos. Hay tantos entusiasmos como pánicos. Porque no es única en tanto unión esta. ¿Entendemos con esta artimaña vindicadora no más que una

> sublime Razón […], nada más que la muestra de aquello de lo que uno ya es maestro en privado, algo que puede convocar a su lado en cualquier momento, bien cuando se halla solo, bien si rodeado incluso de compañías que le son indiferentes [que no le sugieren ningún afecto vivo], bien con motivo de cualquier ocasión irrelevante y a cualquier hora intempestiva?[9]

¿No responde este entusiasmo a «algo» en aquel sentido tan popular, a una presencia, una inspiración, siendo el mismo también presencia? ¿No puede ser temor, esperanza, deber? Los afectos son equívocos si tratan de descifrarse desde aquella participación del ánimo, que es fruto de la casualidad y no de la causalidad —es decir, que es accidental, contingente.

Y esto porque lo que es casual es la unión entre participación y bien concreto, no la de que haya afectos [*Beschanffenheit*] que indican una causa o capacidad [*Fähigkeit*]. ¿Y dónde hay causalidad? En este nuestro nuevo caso. Aquí por necesidad natural son los movimientos voluntarios inequívocos. «Lo verdadero», «lo inequívoco», consistirá en decir, cuando toque, que hay una relación con sentido de necesidad entre sentir y modo de pensar, y en decir lo contrario cuando sea preciso. Será lo que dejará hablar sin mordaza a la Naturaleza cuando [p. 315/432] toque, y a la libertad, a la voluntad, cuando les llegue el turno. «Y aunque los cambios que [la voluntad] sufre bajo el régimen» de la necesidad «se producen cumplidamente *de acuerdo* [*nach*] con sus

propias leyes, ya no se producen, en cambio, *por causa* [*aus,* partiendo] de esas leyes. Pues *ahora depende del espíritu el uso que quiere hacer de sus instrumentos,* [y] *la Naturaleza ya no puede mandar sobre»* ella.[10] Pero no se olvide uno de que, en ocasiones, la libertad se expresa por medio de lo que no es sino Naturaleza. En este caso, hemos de conseguir ver donde antes solo había encadenamientos de causas y efectos, al fin motivos y fines. El «espíritu llega [así] hasta formarse su cuerpo [*Endlich bildet sich der Geist sogar seinen Körper*]»[11]. *Körper* como objeto físico y no *Leib,* que es el cuerpo vivo, animado. El carácter [*Charakter*] es siempre producto del influjo de la voluntad sobre la necesidad natural, pero únicamente el juego entre ambos es descriptivo de las dos. Su proporción adecuada es lo que es la explicación necesaria y suficiente.[12] [p. 316/432]

Claro está que suponer esto, más que del trabajo de la razón —sea todo lo sublime que quiera— proviene del trabajo de la imaginación, que anticipa la presencia de algo y le otorga la capacidad requerida de exhortación. Esto es su necesidad y su derecho. Es la imaginación [*Vorstellungskraft*] la que hace y prepara una posición [*Setzung*] o *coloca una presencia* ahí fuera [*Erörterung,* de adjudicar un lugar, emplazar],[13] como límite. Es ella la que la emplaza. No se nos negará que cualquier contrario que avanza sin la citada resistencia, como una causalidad libre más, parece poseedor de un atributo «más propio de divinidades; el común de los mortales, me viene a parecer, no llega a semejantes cumbres»—decía Shaftesbury—.[14] El actor actúa ante un público que se presenta. Si desconoce a su público, lo imaginará. Será su propio *sparring* y resistencia. Incluso cuando «actúa aquel por mor de la libertad y de la Humanidad»,[15] no puede obviarlo. Y esto sea cual sea el tipo de agencia. La Humanidad estará así de algún modo presente, y no solo como signo o idea. El historiador deberá tenerlo entonces también como algo cierto. No descontárselo. Así, qué sentido tan diverso tiene ahora el [p. 317/432] término «verdad» bajo la pluma de Schiller: «A cada mérito le está abierto un camino distinto a la inmortalidad, a la verdadera inmortalidad… quiero decir»[16]. La «verdadera inmortalidad», frente al «verdadero entusiasmo», trae a la tierra lo que este aleja a las alturas, y gana para lo que parece celestial —lo que no muere— el atributo o el «mérito» de lo perenne. Una cosa por la otra. Y «lo perenne» es «lo natural». Ahí está la necesidad. Es lo que merece la verdadera inmortalidad aquello por donde el verdadero entusiasmo puede empezar a buscar. Lo que está presente como *Anweisung* [presencia]. Lo inmortal es presencia y radica «[allí] donde lo efectuado vive, y sigue caminando entre nosotros, aunque el nombre de su creador quede oculto tras la obra»[17]. Aunque no tenga sayo y esté desnudo y expuesto.

Las consecuencias para la historiografía schilleriana no se dejan esperar. La historiografía propiamente dicha, la que practicaría con probidad el historiador empírico, no se deja confundir por intensidades filosóficas o profundidades metafísicas. Su minuciosidad tiene mérito, es inmortal, porque responde a una necesidad. Hay que ser realmente ducho en historia empírica para comenzar a plantearse la filosófica. Nadie se lo va a negar. La filosófica no viene a sustituir a la empírica, sino a darle precisamente cumplimiento. Se abre hueco como necesaria solo si tomamos en serio al historiador

empírico. Lo que aquella no le puede perdonar a este, no obstante, es el campo que deja libre a la arbitrariedad y al capricho. Campo para la novelación imaginada. A la historia empírica se le puede perdonar que sea discontinua, que dependa de documentación, fuentes y trabajos extenuantes de archivo. Lo que no se le puede perdonar es que de ello haga una apología y nos lo deje en la ganancia de lo casual, de la convención, en el mejor de los casos, o del orden vacío de la cronología huera, en el peor. Por eso, lo que resulta determinante para su juicio [p. 318/432] sumario no es que nuestros descendientes deban hacer frente a una carga documental histórica inasumible dentro de algunos siglos, sino que se la leguemos sin instrucciones ni selección y que ellos mismos no dispongan de instrumentos discriminadores. Por ello, discontinua es casual. Pero, no es menos cierto que la unión de lo discontinuo y lo casual solo es necesaria —no accidental— en determinados contextos. Este no va a ser uno de ellos. «Sin duda, valorarán [nuestros descendientes] la historia de las épocas más remotas […] aplicando el criterio que más les interese…», pero únicamente cuando sus «documentos hayan dejado de existir para ellos mucho tiempo atrás».[18] Entonces, y solo entonces, tendrán una razón válida para imaginar. Para Schiller, igualmente, «la Historia Universal depende por entero de la riqueza o la pobreza de sus fuentes».[19] Pero, en este caso, *per modus tollendo tollens*, cuando no hay carestía de fuentes, deberán aprender a valorarla aplicando otro criterio. Pues *habemos documenta*. Ese criterio ya ha sido anotado brevemente.

Sí, «un núcleo incontable de estos acontecimientos no encontraron testigo u observador ninguno, o no han sido retenidos por ningún signo».[20] No hay fuentes disponibles, aunque sepamos que hubiera podido haberlas, pues sabemos que había hecho humano. La Historia Universal despejará este terreno, consciente de su renuncia a evidencias de esta parte del destino humano. Quien quiera imaginar, que imagine. La Historia Universal es por esto un subconjunto de la historia del *homo sapiens*, claro que esta sería más bien una historia antropológica del mismo. Completamente de acuerdo con el *Professor* Kant. El signo, el lenguaje [*Sprache, sprechend,* lo que es expresivo], es un repositorio histórico. Retiene el hecho humano y lo retiene históricamente. Lo expresa. Esto es una primera regularidad. Así, donde no lo [p. 319/432] hay no hay Historia. Su función será para Schiller la de ofrecer «la posibilidad de expresar hechos sucedidos y comunicarlos a otros».[21] Tenemos una relación directa, expresiva, entre un sentir y un modo de pensar, pues la expresión está unida a su causa en el ánimo por necesidad natural, y, de igual manera entonces, unida la expresión y el signo a la Historia. No hay una sin la otra. «Entre aquellos pocos [signos, expresiones] que el tiempo no destruyó, [queda para la Historia la tarea de interpretarlos, pues] la gran mayoría están deformados y desfigurados por la pasión, la incomprensión, y a menudo por el genio mismo de sus autores»,[22] pero no se hará esto, sin tener en cuenta la pasión, la incomprensión y el genio mismo —*la manera de pensar*— de los autores. La relación directa es posible, aunque no sea fácil. «La pequeña suma de sucesos que queda después de las reducciones realizadas hasta ahora es la materia de la Historia en su sentido más amplio. […] Y ya que la Historia Universal es dependiente de la riqueza y pobreza de sus fuentes, deben aparecer tantos huecos en ella como espacios en blanco hay en la

tradición. […] Por ello es visible entre el curso del mundo y el de la Historia Universal una notable disonancia».[23] Por ello, hay una necesidad [p. 320/432] de trenzado de los hechos que el mismo Kant no prevé. Para este, la necesidad de razonabilidad está justificada por el absurdo empirista de la discontinuidad de los acontecimientos, o, de su continuidad trivial, pero una vez hilado, lo que se posee es una narración bien trabada, racional, filosófica, que no deja hueco alguno. Es compacta. Permite el tránsito argumentativo facilitado. Se puede nada menos que extrapolar. Para Schiller, sin embargo, es la discontinuidad una característica raíz de la Historia. Y, de hecho, como la narración debe adaptarse a su objeto, lo narrado deberá igualmente presentar el carácter de lo discontinuo. ¡Y todo esto, no ha de hacerlo renunciar a la racionalidad de la narración así y todo!

Schiller ve posible la coordinación de dos supuestos en apariencia irreconciliables que el *Herr Professor* presentaba como coligados. Para Schiller es posible una historia discontinua y no casual, porque para él es posible una relación no accidental entre un hecho y un modo de pensar, entre un sentimiento y su expresión o signo, entre —en definitiva— el reino de la necesidad y el de la libertad.

La tarea más importante del historiador no es «exponer a la vista de todos los tesoros memorísticos por él acumulados».[24] El [p. 321/432] procedimiento recolector, minucioso y detallista, del erudito y el coleccionista, ha de ser superado. Es un «modelo pernicioso [aquel que se deja conducir] hacia este triste camino, que se deja convencer para almacenar con esa precisión tan mezquina» los que considera tesoros para su profesión.[25] Porque la alabanza kantiana al espíritu minucioso solo puede ser el preámbulo de otra cosa; si no se ha de quedar en la postura ridícula. Schiller puede explicar el absurdo, de todos modos, mucho mejor que el Kant de la *Idee*: la posibilidad de expresión de los hechos sucedidos establece una relación directa entre *signo* y *significado* —lo expresado—. El signo se coloca «en lugar de» otra cosa, como si de una cuenta o un abalorio se tratase. Es la otra cosa, la representa y solo gracias a él se transmite, se comunica. Luego, en realidad, *es lo otro.* El sinsentido consiste en que, de quedarnos tan solo con la ampliación de capital por la ampliación de capital, lo que obtendríamos sería una serie de elementos que representa —o está en lugar de— otra serie de elementos. Uno a uno, ¿por qué una serie en lugar de la otra? De responder a esta pregunta se deriva la necesidad de otro elemento, y ese elemento es lo interpretado y la interpretación [*Erzählung,* narración o *llevar la cuenta*]. Es un segundo nivel narrativo, y se sigue precisando la intermediación del lenguaje y sus signos. De lo contrario, lo obtenido no será a los ojos del historiador más que un «trabajo fragmentario […] [pues] no ve la finalidad de su tarea, y, por otro lado, no puede soportar esa falta de fin. Lo penoso, lo insignificante de sus asuntos profesionales lo amilanará, porque no le puede hacer frente […] se siente ajeno, apartado del entorno de las cosas, porque no se ha preocupado de conectar su actividad con el resto del mundo».[26] «De esta forma, la Historia Universal que planteamos no sería otra cosa sino un agregado de fragmentos», la famosa *coacervatio,* amontonamiento sin sentido, [p. 322/432] «y no merecería nunca la categoría de ciencia», pero «aquí le llega la ayuda del entendimiento filosófico, y al

encadenar estos fragmentos a través de elementos de unión artificiales, eleva el agregado a sistema, a un conjunto ordenado racionalmente».[27] De dos formas diversas son artificiales estas uniones, y de dos formas diversas ofrecen igual regularidad a partir de la casualidad.

Estas uniones se colocan en formación, desde los mismos hechos [*aus Bruchstücke,* desde las piezas rotas del agregado], como regularidades, como causas. Los acontecimientos, los humanos también, son trivialmente necesarios en tanto sucedidos. Tenemos regularidades que se extienden en una secuencia infinitamente iterable como posibilidad, de modo que, desde esta perspectiva, parece de necesidad que «el que en este momento nosotros nos encontremos aquí, que nos reunamos con este grado de cultura nacional, con esta lengua, con estas costumbres morales […] fuera el resultado quizás de todos los hechos universales anteriores: toda la Historia Universal habría sido al menos necesaria para explicar únicamente este momento».[28] Como narración directa, la secuencia de los hechos puede que parezca seguirse con necesidad. Pero solo parece. La pregunta determinante para la historiografía es otra, no obstante, y es «¿funciona como explicación?». Y la respuesta a esta es: ¡por supuesto! Es una *explicación narrativa* que, si usa de regularidades, no usa menos de hechos concretos. Es una explicación en la cual tanto el plano normativo como el descriptivo se deberán autoimplicar para ofrecerse como explicación válida. «¿Hubiera concebido Grecia un Tucídides, un Platón, un Aristóteles, y Roma un Horacio, un Cicerón, un Virgilio y un Livio, si ambos estados no se hubieran elevado —sobre, como consecuencia de— a la altura del bienestar político que de hecho alcanzaron? En una frase, si no les hubiera precedido [p. 323/432] toda su historia».[29] La explicación necesaria y suficiente de los hechos personales que son «Platón», «Aristóteles», «Horacio», «Cicerón», «Virgilio» o «Livio», estos personajes históricos y sus consecuencias, como individuos concretos —y, ¿por qué no?—, la explicación del propio hecho que fue «Roma», o «Grecia», es en sí misma un conjunto de hechos precedentes únicos que pueden verse como tendiendo a, o produciendo su figura histórica. Y estos pueden ser perfectamente comprendidos en su simplicidad. Hay explicación razonable desde lo concreto. Lo casual es explicativo. En ocasiones, en la Historia lo casual es causal: «Se alza por tanto una larga cadena de sucesos desde el momento actual hasta el comienzo de la raza humana que se interrelacionan como causa y efecto» bien mirado.[30] Toda explicación histórica ha de tener esta forma, emplear estos elementos. *In nuce* al menos.

Necesitamos —con necesidad argumentativa, filosófica, racional— emplear lo sucedido, los hechos, en la elaboración del argumento causal en Historia.

Y esto —en un segundo nivel de regularidad— no es casual, no es por accidente. Esto viene determinado por otra necesidad igualmente natural. La «Historia natural que planteamos» —con Schiller— no puede nunca acabar siendo de esta forma sino «naturalmente». Para que nos las veamos con una del estilo de la del ganapán, es preciso que nos hayamos hecho ajenos al mismo material con que trabajamos como historiadores. Nunca eso será Ciencia. Pero las uniones son, no obstante, artificiales. «Todo fenómeno que se le ha presentado [al historiador] y que ha elevado al

pensamiento lo ha reconocido como el efecto supremo» ejecutado por él.[31] Sabe que es el producto propio elaborado. Lo reconoce como propio. Porque al fin y al cabo, aunque conectan [p. 324/432] los fragmentos con la misma actividad que los ordena, dicha conexión y orden les viene de fuera. No deja de hacer con ello honor al calificativo de «ser racional», y esto porque quien ordena los fragmentos interviene *qua* individuo racional.

«Saca entonces la armonía de sí mismo y la trasplanta fuera de él en el orden de las cosas», y como él mismo es un individuo racional, el orden que trasplanta graciosamente no puede sino ser él mismo racional, «o sea, aporta un fin racional al transcurso del mundo, y un principio teleológico en la Historia Universal».[32] «Un nuevo instinto que le empuja irresistiblemente [y, como instinto, por naturaleza] a asimilar todo lo que rodea a su propia naturaleza racional [se hace activo en él,] y eleva al pensamiento todo fenómeno que se le presente».[33]

La validez de lo obtenido residirá en la uniformidad y en la unidad inalterable de las leyes del reino de la necesidad y, junto a ellas, de las que rigen el destino del espíritu humano.

Por supuesto. Pero lo que servirá de justificación ante la posible acusación de subjetivismo es el tratamiento que le dé a estas intuiciones primeras, no el mero hecho de tenerlas, estas leyes del espíritu humano. Y ese tratamiento ha de ser objetivo, criticable, y dependiente de un método. Empieza el historiador, fenómeno tras fenómeno, a despejar los elementos irrelevantes para su meta, como son tanto la libertad sin leyes, como el azar, «esto, para la Ciencia» —se dice— «y a acercarse a un conjunto armónico (que solamente existe, naturalmente, en su imaginación). Entonces saca la armonía de sí mismo y la trasplanta fuera de él en el orden de las cosas, o sea, aporta un fin racional [razonable] al discurrir del mundo, un principio teleológico a la Historia Universal»,[34] un principio que saca de sí mismo, pues la analogía funciona en primer lugar empleando el punto de [p. 325/432] referencia originario y fundamental: el del propio observador, el del mismo historiador universal que tiene una primera dotación de material comparable, a saber, el suyo propio. El tránsito armónico es «sin obstáculos y sencillo», porque siempre se regresa a casa. Y, cuando regresa la línea del argumento al hogar, se cierra el círculo dialéctico, y gracias al presente estado de la cultura y del conocimiento de que gozamos, podemos comprendernos mejor a nosotros mismos, pues se nos abre el camino para interpretar desde el otro reencontrado nuestras propias certezas interiores.

Una categoría de lo regular —lo no casual— la aportan los acontecimientos [*Fakta*], y otra los individuos. Por si cupiera alguna duda respecto a su necesidad, el sentir y el modo de pensar se conectan además de modo directo, no accidental. ¿Y cómo puede ser esto? Pues porque los individuos responden regularmente a determinados afectos y pasiones, a determinados efectos antes que a otros, porque tienen inclinaciones y disposiciones regulares… Sin saberlo, o quizás pretenderlo, no es casual que, lo que por un lado se aparece como «la conexión entre un acontecimiento alejado en el discurrir del mundo con el estado y circunstancias del año en curso, llame la atención a nuestra mirada [*in die Augen fällt*] más que la vinculación en que este acontecimiento se

encuentra con sucesos que le precedieron inmediatamente, o que le eran simultáneos».[35] La atención es convocada por unas cosas antes que por otras. La unión o conexión entre acontecimientos es selectiva, no casual, y la constante es no solo el individuo como por capricho, sino un criterio bien objetivo: «De la suma completa de estos sucesos destacará el historiador universal aquellos que han ejercido una influencia esencial, irrevocable y fácil de discernir en la configuración actual del mundo y en el estado [quizás] de la generación que vive actualmente».[36] Schiller usa la categoría [p. 326/432] «irrevocable»[*unwidersprechlich,* sobre lo que no puede decirse voz o signo en contra] para resaltar el elemento de necesidad del reino de lo natural —un primer nivel interpretativo, más óntico—, y usa la categoría «atención» [*Aufmerksamkeit*] para resaltar la regularidad esencial al reino de la libertad —un segundo nivel interpretativo, más ontológico—. Lo que atrae la mirada, lo que llama el interés, eso es un efecto en el ánimo individual. Ninguna de ellas, necesidades, es casual. Ambas son categorías que aparecen en muchas ocasiones unidas por lazos de necesidad directa, ante los mismos acontecimientos. Los mismos sucesos tienen peso —*dignitates ontologica*— y parece que es por tener peso por lo que llaman, con necesidad, la atención. Cada verdad debe acabar en el ánimo del otro sin valor desmerecido. Hay una *verdad existencial*, un *valor originario*, respecto del cual diversas versiones pueden dislocar su apariencia y desvirtuarla. Nada más antilockeano. Aceptar el rico legado que es la Verdad consiste entonces, desde un punto de vista epistémico-ontológico en una vivencia personal —posesión del conocimiento, *cognitio histórica, cognitio subiectiva*— que deviene común siempre que se conserve el valor de partida —*cognitio ob-iectiva*—. Y el valor de partida puede ser un afecto o disposición. El historiador debe, en primer lugar, (i) proteger la valía del bien que pasa de mano en mano; hemos de tener voluntad objetiva, lo cual es una precaución deontológica de buena praxis para el historiador, una que ninguno con pretensiones de hacer carrera obviaría. No hay que faltar a la verdad, debemos ser precavidos y prudentes, lo que no es lo mismo que estar prevenidos, pues podríamos prevenirnos en contra de ella y despreciar motivos originarios. En segundo lugar, (ii) «este rico legado debe despertar en nosotros el noble deseo de hacer una aportación también por nuestra parte [y así][…] devolverlo multiplicado al mundo venidero».[37] Hemos hablado de la elevada obligación que esta clase de legados parecía [p. 327/432] exigir del heredero, pero Schiller aquí se está refiriendo a algo más sustancial. No *de iure*, sino *de facto*. Schiller nos está hablando de los supuestos y herencias adquiridas, propias y ajenas, pues el aumento del capital queda multiplicado trivialmente siempre que nos coloquemos en su línea sucesoria. Una línea histórica. Si despierta en nosotros dicho legado el noble deseo de hacer una aportación, ya con esto «ata nuestra fugaz existencia a la cadena perenne que une a todos los linajes humanos para sujetar nuestra volátil existencia».[38] Somos los últimos, sencillamente. Darnos cuenta es acoger en nuestro seno la herencia cordialmente, que ya veremos luego qué hacemos con ella.

Cobramos peso, nos atamos, parecemos volvernos grávidos, en esa cadena perenne que une a todos los linajes humanos en su existencia. Y nos ata y nos une porque

comprendemos con fortuna las relaciones directas que vinculan medios humanos a fines humanos, dejando de lado los azares y ciegos designios de la casualidad y la determinación empírica. Los primeros que comprendemos —como hemos dicho— son los propios. Y también los comprendemos porque elegimos bien —con método— los motivos que nos son significativos sin ser primitivamente contados entre los próximos. Significativos para nosotros, pues todas las vías de nuestro pasado y nuestro futuro quedan comprendidas; son eslabones de esta cadena existencial. Y son significativos, y los elegimos bien y con precaución, porque entre medio y fin no hay una relación convencional tan solo. Por eso preocupa a Schiller que se deslustre el regio metal de la Verdad, porque esta, en determinados contextos, *es* alcanzable y se puede coincidir en ese sentimiento de la vida del que hablaban Leibniz y Shaftesbury. Hay un «fondo» de escenario que permite el contraste del movimiento frente a él. La analogía tiene éxito cuando lo tiene —y lo tendrá siempre con que el historiador elija bien sus motivos, aprenda a valorar y, además, sea humano— porque hay [p. 328/432] una relación directa entre el documento, la fuente, el signo o la expresión que puede descifrarse, y que permite el paso del mero supuesto a la inferencia justificada. Sin obstáculos y fácilmente se puede ascender y descender una vez se identifican los motivos de esa cadena. Así, cuando Schiller lee el parecer al respecto de *Mr.* Locke, a través de la crítica que la Ilustración escocesa le dedica a su teoría del signo convencional, teoría que hemos apuntado hace un momento, esto es, la crítica al *nominalismo lockeano*, sabe muy bien el de Marbach a qué carta quedarse. ¿Por qué hay que ceder al chantaje que nos sitúa en la tesitura de elegir entre poder o no dar con la verdad en un modo tan absoluto? ¿Por qué hacerlo para mal, además, cuando las evidencias juegan tan tozudamente en contra de la opción escéptica?

La *teoría del signo convencional* de Locke abre una grieta, un *salto ontológico*, entre conocimiento y realidad. Para Schiller, es indudable que la Naturaleza no da saltos —Aristóteles-Leibniz *dixerunt*—; otra cosa muy distinta es que nuestro conocer sea capaz de seguirle el paso. La cadena perenne que une a todos los linajes humanos —para Schiller— solo puede ser refundida en cada generación de dos formas: *subjetivamente,* como una afección originaria, una obligación existencial, locación vivida en el presente. Una *cognitio historica* o explicación de la posesión de un conocimiento; u *objetivamente*, solo en la labor metódica del historiar, ligar haces de relaciones de medios y fines, y que a uno no le tiemble la mano a la hora de rechazar no pocas que pasan por tales y no son sino de causa y efecto.

La renovación «del intento de establecer una conexión entre lo pasado y lo presente», la actividad continuada del método analógico, depende del «éxito […] en vincular como medio y fin lo que [también] ve que se engrana como causa y efecto»,[39] y la interconexión es posible, la transformación y tránsito hermenéutico puede ser lograda, tiene fortuna, es coronada por [p. 329/432] el éxito, porque el historiador universal, cualquier historiador, que no es sino «el que historia» realmente, «[está] situado en el centro de su arte, de su ciencia, y desde ahí divisa su ámbito con mirada satisfecha […] Dondequiera que se encuentre y trabaje, siempre se encuentra en el punto medio del

todo».[40] Así, al «analizar [el historiador] la sucesión de los reinos, los imperios y las naciones, [tanto más lejos verá cuando se sitúe] desde lo alto. Sus protagonistas tienen que ser los emperadores, los reyes, los generales y los obispos, y todo aquel que en alguna medida haya detentado algún tipo de poder decisorio [que haya tenido cuantas más posibilidades mejor] y haya podido contribuir a enderezar o desviar el «transcurso» de la Historia […] Gusta el historiador de identificarse con sus protagonistas. Los alaba y los reprende, cual juez de los infiernos, [pero no menos cree][…] que puede conocer cuáles fueron sus intenciones y sus ideas».[41]

Y no extraña, porque, a fin de cuentas, «dondequiera que cesa la determinación por leyes naturales, allí también cesa toda explicación y solo resta la comprensión o defensa».[42]

IV.2. De los delitos y las faltas. De las virtudes y los vicios

Motivos hay para la defensa, pues ¿no los tenemos igualmente —y de sobra— para regocijarnos, para tener el ánimo cálido y solícito con la Historia, visto lo visto? Hay orden en las partes, hay orden en el todo. ¿De qué serviría si no ensalzar, imaginar, la parte composible con nuestra dicha —la parte de ella que es razonable al menos— en el reino de la Naturaleza, recomendando su contemplación?[43] En principio, entonces, más que suficiente. [p. 330/432]

Y no obstante, esa parte —que es a grandes rasgos la «historia del género humano» [*Geschichte der Menschengeschlecht*]—, da para concitar tanto la mirada del agrado como la del desagrado. Da para el halago lo mismo que para la reconvención. Tan rica es —si así se quiere ver—. «¡Qué variedad de hábitos y costumbres, y qué giro tan repentino de la luz a la oscuridad, de la anarquía al orden, de la dicha a la miseria, apenas observamos al ser humano en el reducido espacio que es Europa!».[44] Incluso si limitamos nuestra mirada al microcosmos que es Europa, sin complicarnos el cuadro con las tierras lejanas recién descubiertas por avezados navegantes, ya se echa en falta ver en él la multitud y la diferencia en las especies de lo espiritual. ¡Qué variedad! Pero también, ¡qué giro tan repentino en ella! Opiniones acordadas, y opiniones recusadas y recuperadas para el disenso. Aparte, ¿son tantas combinaciones necesarias para que los fines encuentren su destino cumplido? ¿Tantas combinaciones que se contradicen entre sí? ¿Tan a las ciegas debe andar [*ertappen*] la Naturaleza hasta dar con el recodo apropiado que abra camino? Si se le perdona a esta la ausencia de ojos y manos que la orienten en su avanzar ciego de conciencia, ¿tan a las ciegas debe andar entonces el ser humano que no está falto de herramientas para encarar Oriente? Como a trompicones en una mala noche, de la luz a la oscuridad, de la anarquía al orden, aquí contento y dichoso, allí contrito y menesteroso, anda aquel dando tumbos. Unas veces tiene éxito, otras fracasa de manera miserable. Allí a la anchurosa orilla del Támesis, en Albión, libre campa deudor de su propia libertad [*für diese Freiheit sein eigener Schuldner*]; entre los Alpes, más allá, lo hallamos iniciando la cabalgada hacia ella, indómito, invencible entre los canales y pantanos. Suiza o Italia lo saludan desde el Sur. Aquí, a la vera de Schiller

en su caminar, junto a las tierras que amamanta el río Weichsel, nos lo encontramos débil y mísero a causa de las diferencias; «al otro lado de los Pirineos, débil y mísero [por igual, pero] fruto esta vez de [p. 331/432] su indolencia, sin embargo».[45] Puede el ser humano ser próspero en Ámsterdam sin posibilidad de cosecha, y pasar necesidades y carestías pudiendo tenerla en el paraíso sin explotar que es el Ebro. Como en la letanía que trae una paradoja, dos pueblos separados por un océano pueden ser vecinos producto de sus necesidades, del mismo modo que otros dos, con apenas un río por el medio, pueden ser enemigos irreconciliables por una liturgia de distinto signo. «¿Qué llevó el poder de España a través del océano Atlántico al corazón de América, y no a la otra parte del Tajo y del Guadiana? ¿Qué dio lugar en Italia y Alemania a tantos tronos e hizo desaparecer en Francia todos, excepto uno? La Historia Universal da respuesta a estas cuestiones».[46] O debe al menos dar respuesta. Fértil y anchuroso es el campo en que se cosecha la historia del género humano; formas y formas de la opinión vienen a brotar de entre la maleza casual, sendas del destino que han traído unos y otros a este Mundo. Pero no escapa aquella de que «de todo lo que el individuo dio y tomó para sí deba dar cuenta».[47] Contar y descontar lo justo. Sea lo justo lo razonable o sea la extravagancia. Esa Historia nos debe una narración y un saldo o cuenta que se sitúe en el medio. Una que aleje los fantasmas de la *necesidad con ley* y del *azar sin ley*, igualmente peligrosos ambos, o que al menos los haga retroceder hasta la distancia que más dé a la diplomacia y a la frontera segura más cercana. A los amigos hay que tenerlos cerca, más aún a los enemigos.

Porque a pesar de todo, a pesar de las contradicciones se han querido vides en el valle del Rin, y por eso y solo por eso *(si y solo si),* se han tenido vides en el valle del Rin. [p. 332/432]

> El ser humano ha mezclado tierras y estaciones […]. De la misma manera en que ha llevado Europa hacia las Indias Occidentales y hasta los mares del Sur, así ha hecho resucitar [ha conseguido hacer inmortal, verdaderamente inmortal] a la misma Asia aquí en Europa.[48]

Amorosamente trasplantado, Oriente pervive donde una necesidad lo llevó —*trahunt,* lo arrastró—, y también donde otra necesidad lo condujo —*ducunt*— cariñosamente. El efecto recíproco obtenido no es un producto derivado de las simetrías: es el resultado de la intención, es el resultado del propósito sobre las causas naturales. La verdadera inmortalidad no puede ser asunto de la casualidad. La anchura del reino de la necesidad se mide no pocas veces con el largo de la del espíritu. Es el «celo», es el esfuerzo y la tensión de lo humano, que no cede, lo que con una inercia de muy nueva factura llamada constancia ha ganado en Ámsterdam tierra al mar, ha proporcionado al terreno baldío en el reino de España corrientes de agua sacadas del corazón generoso del Ebro. Es ese celo, la voluntad humana, la que queriendo y haciendo, y no padeciendo y dejándose hacer, ha realizado la transformación alquímica de la determinación a la determinación humana. La necesidad de lo humano. Ya no es casualidad. Y porque no es más casualidad, puede Schiller estar de acuerdo con Kant en este punto en concreto. Efectivamente, porque la Historia Universal debe dar respuesta a esta pregunta, porque

debe explicar de dónde procede el impulso, qué lo despertó a la vida, es su tema «solo aquello que el ser humano puede ofrecer o tomar de [la Naturaleza]»,[49] o —mejor dicho — en pasado, aquello que dio y tomó [*was er sich nahm und gab*]. Lo que el individuo puede darse o quitarse, por su propia mano. Pero esto porque la Historia Universal ofrece su respuesta, por lo visto poco más arriba, como «una representación del [p. 333/432] vínculo presente entre el sujeto [o los sujetos] con el interés en la existencia del objeto. [De modo que] no es tan solo este objeto deseado blanco del deleite, sino que también hay un interés en su existencia» presente[50]. No solo un interés estético, sino ético, práctico. Damos y tomamos para nosotros, hacia nosotros, en dirección a nosotros. No es cosa solo de aprobación distante, sino de inclinación. Es una representación que figura un motivo, que figura una cierta relación a la busca de homologías con suerte, y de analogías sin tanta suerte. Una representación que está *en lugar de*, como signo y señal de una inclinación y una intención. Una representación de la no-casualidad de un fenómeno. La Historia no se da al margen de la existencia o inexistencia del objeto deseado. Tesis débil. Sus juicios son por ello empíricos. Y, sin embargo, generalmente a los seres humanos les agradan o desagradan las mismas cosas.[51] A saber, hay aquí una regularidad.

Schiller no es animoso por el mero ejercicio de serlo. No lo es de manera gratuita. Le valdría, hasta aquí al menos, el término y la etiqueta que utiliza Kant para referirse —un poco displicentemente— a esta clasificación de los hechos. No le valdría el uso del mismo que hace el de Königsberg. Lo que es agradable [*was angenehme ist*], lo que agrada, es aquello que se toma para sí o se cede graciosamente anticipando el aprecio que otro le cederá. Es valioso *o se valora.* Lo lleva uno consigo, lo toma y lo sostiene junto a sí, bien cerca del pecho —de *nehmen,* tomar, y la preposición que funciona como prefijo *an*-, que en alemán indica proximidad de aplicación—. Lo que es desagradable [*was un-angenehme ist*], lo que hace que torzamos el gesto con desagrado es aquello que pone de acuerdo nuestros intereses en la no-existencia de su objeto, lo que nos pone de acuerdo sobre la necesidad de su «ausencia» [*Abweisung*] o de su alejamiento [*Abstand*], que hace que se quiera poner algo de distancia —caso [p. 334/432] último— o que se quiera poner tanta distancia como sea posible, tanta que el objeto desaparece.

Pero «la felicidad contiene todo aquello —y nada más que aquello— que la Naturaleza nos proporciona; la virtud, no obstante, solo aquello que el ser humano puede ofrecer o tomar de ella»[52] —dice Kant—. La Naturaleza es generosa, es cierto. Fértil y anchuroso es su cauce, es todo aquello. Un todo. Esto, para el que busca la felicidad [*Glückseligkeit*], el bienestar [*Wohlhaben*], la bienandanza, puede parecerle mucho. Es, a pesar de «todo», una ilusión falaz, porque la Naturaleza no ofrece nada más que aquello. «Nada más». La felicidad no es nada más que… Nada más que lo agradable, nada más que la existencia de unos bienes detrás de otros. Unos bienes que pueden intercambiar su sitio con los que vendrán a satisfacer la demanda próxima del futuro por llegar. ¡Qué aspecto tan distinto tiene la virtud! Para Kant es el «no obstante». Si es solo aquello que el ser humano puede ofrecer o tomar de ella, ese adverbio, el «solo», es a este punto antes bien una restricción exclusivista. No convierte a la cosa en limitada, sujeta y

determinada a condiciones desfavorables cuando podría querer ser algo más que aquello. La virtud ha colmado todas sus expectativas. No podría desearse más de ella. Ostenta el «solo» del carácter único, y nadie renuncia a la exclusividad por el carácter de lo vulgar. Es la felicidad la que sufre de estos rigores de la limitación, de querer dárselas de más y ser solo aquello. La virtud se desmarca, es destacada, por eso es solo aquello, por eso no valen medias tintas, por eso hay que elegir entre ser nada más que aquello o ser solo y eminentemente aquello. Hay que elegir entre cultura y felicidad, virtud o felicidad — a esto nos reta Kant.[53] Reconozcamos de una [p. 335/432] vez por todas que, precisamente por su dignidad, ni podemos ni debemos adjuntar gracia alguna al concepto de cultura. Reconozcamos de una vez por todas que precisamente por su dignidad, ni podemos ni debemos narrar otra cosa bajo el nombre de Historia. ¿Pero es realmente necesario tomar esta decisión? ¿No es un chantaje? Así lo ha denunciado Schiller, y, porque lo ha denunciado, puede tomar limpiamente las premisas kantianas para transformarlas, mal que le pese a este. Si virtud es, en su nueva traducción, la sola inclinación al deber, una clase más de inclinación, ya no tiene por qué ser solo aquella *Kultur*. Esta podría ser el conjunto de las inclinaciones, todo aquello y nada más que aquello que el ser humano se proporciona. Si *Kultur* y *Glückseligkeit* [felicidad] no son incompatibles —¿cómo y por qué habrían de serlo si ni tan siquiera lo son la virtud y la felicidad?—, puede decirse sin temor a errar; y falta que la Naturaleza contenga todo aquello que la felicidad comprende, pero que la Cultura consiste solo en aquello que el ser humano puede ofrecer o tomar de ella. Schiller *dixit.* «Que se preocupe con tiempo [el individuo] en asegurar este regalo ambiguo mediante el solo uso por el cual los dones naturales pueden volverse posesión del espíritu: dando forma a la materia; pues no de otro modo puede aquel reputar algo como cosa propia», como su «posesión incontestada», como cosa de su propiedad.[54]

La Historia Universal goza de legitimidad como disciplina, tiene sus derechos como disciplina independiente porque tiene la obligación de responder una cuestión distinta a la que la Moral se planteaba. *Historia filosófica* no es *historia filosófica moral.* Si virtud es solo aquello que el individuo dio o tomó para sí respecto de su deber, hay una clase superior y especie, la de aquello que el individuo dio y tomó para sí. Porque no es una historia de la virtud, porque puede ser casual —empírica— y valer para una explicación —determinada, razonable, con fin—. Porque en algunos sitios consume y en otros «el ser humano ya no consume inútilmente las fuerzas en la triste autodefensa, desde [p. 336/432] que su arbitrio se planteó [o hasta que se planteó] adaptarse a la necesidad, a la que nunca ha de escapar por completo» y bajo el imperio de la cual puede y debe ser feliz, pero se debe narrar esta consunción y no consunción, a ratos, en veces.[55] Porque —en definitiva— la Historia Universal tiene la elevada obligación de responder junto a esto a la pregunta tantas veces reiterada contra la casualidad que plantea el fatídico «así fuimos. [Que] no mucho mejores nos consideraron […][Y de vez en cuando a la pregunta del asombro por él, la de] ¿qué es lo que somos ahora?», ¿cómo estamos, somos, considerados?[56]

Claro que no podremos sostener que haya mucha diferencia entre el consumo inútil de la reserva de fuerzas en el reino de la necesidad o su consumo en el reino del espíritu.

> Todas las inclinaciones juntas (las cuales pueden reunirse formando un sistema coherente cuya satisfacción podría denominarse en este caso tal que felicidad personal) constituyen el egotismo [*Selbstsucht,* el anhelo de sí, orientado a sí] (*solipsismus*) […] que consiste en una cierta benevolencia [*Wohlwollen*],

un «quererse bien», querer el propio bienestar[57]. La razón pura práctica kantiana «derriba por completo» [*schlägt sie gar nieder*] [p. 337/432] sus presunciones, las presunciones personales formadas en todas las pretensiones e inclinaciones que no coincidan con ella, dejándolas sin derecho alguno. La ley moral es la primera condición de todo valor de la persona. Toda pretensión anterior, toda benevolencia anterior, es falsa. Es mentirosa, por exagerada, por ser menos o por dárselas de ser más. Toda posterior deriva su valor —no vale nada más que si no es…— del primitivo de aquella. Esta razón, oficiando de legisladora suprema [*als obersten Gesetzgeberin*], echa por tierra [*schlägt sie nieder*], humilla, desprecia, hace indigno cualquier otro motivo, pues ella es la medida de toda dignidad y solo de la dignidad. «Para esta no hay sentimiento alguno, salvo quizás el juicio de la razón [esto es, la representación, o una representación mediante la cual se dramatiza] el hecho de apartar un impedimento, de eliminar una resistencia [*im Urteile der Vernunft, indem es den Widerstand aus dem Wege schafft, die Wegräumung eines Hindernisses*] cosa que es equiparada a un fomento positivo de la causalidad».[58] Arte diabólico de cambio de signo en las fuerzas, pues aquí el enemigo, la resistencia que se ha de arrastrar por los suelos, derribar, que está en pie [*Widerstand*], no es sino otra inclinación positiva del mismísimo sujeto. Es la operación activa —*coactiva*— del sujeto [p. 338/432] contra el sujeto. De una *causalidad intelectual*, de la voluntad, contra —de signo negativo— otra causalidad personal, la que representa un motivo, interés, inclinación, tendencia, deseo…

¿Qué sensación de alivio, qué sentimiento de eliminación de las tiranteces, nos puede vender Kant con todo esto? Si aquí eliminamos una resistencia, es porque allí colocamos una nueva. Si se vence la resistencia del reino de las necesidades, es porque nos hemos rendido y humillado ante los rigores del reino de la necesidad del espíritu. El campo de batalla que es el ser humano es un terreno disputado, pero que el campamento del atacante quede desierto cuando han salido a toque de corneta para aplastar al contrario no quiere decir que haya descendido al fin la paz sobre el conflicto.

> En la misma medida en que aquí oprimen la esclavitud [y el desprecio y humillación intelectual], la superstición o la idiotez [especies de los rigores lacayunos del espíritu], allí domina la miseria del extremo opuesto que es la libertad sin ley [otra clase de necesidad]. Siempre armados para el ataque y la defensa, atemorizados por cualquier ruido, el salvaje alza sus temerosas orejas en el desierto.[59]

No tiene alivio, no tiene descanso, no tiene un reposo para lo que, por doquier, se le resiste. Porque todo se le resiste. Interior y exteriormente. Haya guerra o haya paz, para la defensa o para el ataque, el salvaje no tiene un momento para la tranquilidad. Se juegan «a cada momento toda su existencia […] y es digno de lástima [*Beklagenswert,*

tiene derecho a quejarse] el individuo que en el reino de la libertad más absoluta [donde el campo es tan amplio como para dar la oportunidad de ser feliz] arrastra consigo un alma de esclavo».[60] Se le eriza el pelo [p. 339/432] de la nuca, eleva las orejas ante cualquier señal desconocida, y para él todo es desconocido. A no pocos de entre estos se los descubre desprovistos de cualquier conocimiento. Sin el hierro, sin el arado, algunos incluso desconocedores del regalo robado de Prometeo, del fuego. Muchos se disputan el pedazo diario con los animales, se disputan el alimento y la vivienda. Una vivienda que por cierto no sabe si volverá a frecuentar al anochecer. «Sin preocupación alguna se veía al salvaje abandonar el poblado en que hoy dormía, porque no se le ocurrió que mañana también volvería a dormir».[61] Tan leve es la carga de lo humano sobre sus hombros. Tan pobres sus tesoros memorísticos. Tan superficial su conciencia. Es una «criatura de la casualidad y de la violencia [*Zufall und Gewalt*]».[62] Necesidad y violencia son aquí potencias de signo contrario pero simétricas. Violencia [*Gewalt*] como fuerza, como actividad de la potencia, del poder opositor. Una dinámica pura de las necesidades. Una *Realpolitik* primitiva, prehistórica —esto es antes de que haya poso de cualquier historia. «Dirigirá todo su celo a las exigencias que el futuro dueño de su destino le haga, y creerá haberlo hecho todo si ya es capaz de dejar de tener miedo a esta instancia».[63] Su *celo* está completamente dirigido. No tiene la oportunidad de dividirlo. Todas sus atenciones, sus deseos, inclinaciones, todas sus devociones, tienen un foco. Un foco único. Todo su celo está dirigido a la exigencia. Creerá haberlo hecho todo con colmarla, con satisfacerla. La ley suprema, el dueño de su destino, no es sino el mismo futuro. El mañana. Son los hechos de delante, que se miden y se toman su distancia y espacio dependiendo de cómo se lo toman los hechos de detrás. Una cosa después de otra. Esta es la línea «irrevocable» [*unwiderstelich*] de la necesidad. Cada innovación —lo que viene delante — lo pone en peligro [p. 340/432] de perder todo el fruto de sus esfuerzos previos. Enemigo es para él todo lo nuevo. Pero claro, es que el salvaje vive al día. Por eso «en todo lo que emprende tiene que pedir prestado».[64]

¿Es posible una cultura, una civilización basada en la coerción de la necesidad? ¿En cualquier coerción? ¿Es un impulso negativo una pasión susceptible de fundar la historia de una comunidad? Más radical aún, a fin de cuentas, ¿hay acaso inclinaciones en absoluto en la Historia?

> El que en este momento nos encontremos, que nos reunamos con este grado de cultura, en una nación, con una lengua, con estas costumbres […] es el resultado entonces [bajo este paradigma lineal] quizás de todos los hechos anteriores en su conjunto. Toda la Historia Universal sería al menos [solo y únicamente] necesaria para explicar este instante.[65]

De necesidad, sin saberlo ni pretenderlo, sin conciencia de ello, todas las edades precedentes han llegado hasta aquí. Ni por nosotros, ni para nosotros. Solo antes y después que nosotros. El tiempo-cantidad, el *quanto* de tiempo, perdura y queda de inmortal porque es perenne en su paso. Así fuimos, así somos. La sensación de la distancia [*Abstand*] entre un instante y el siguiente no significa nada, pues hay otra sensación igual poco más allá. Todas son medida —*métron*— de lo igual. Tanto da si son

obligaciones terrenales o espirituales [*geistlicher und weltlicher Zwang*][66]. «Debió surgir…, debieron sucumbir…», «a través de… tuvo que ser…», «a fin de que podamos estar reunidos aquí… tuvo que…», «Si así debía suceder esto, entonces tuvieron que…», la prosa de Schiller no es parca en expresiones de este tipo.[67] [p. 341/432] La necesidad natural y la necesidad humana no se diferencian en este nivel de compromiso causal. ¡Cuántas circunstancias tuvieron que concurrir, cuántas guerras, uniones y disensiones elevarse para después descender al Tártaro sin más sentido y peso! ¡Cuántas casualidades orientadas y, también, sí, cuántas causalidades dirigidas por la necesidad han debido acaecer para que ahora coincidamos todos aquí! No podemos evitar ser los deudores del pasado.

> Los períodos más diferentes de la Humanidad contribuyen hoy a nuestra cultura, como las partes del mundo más dispersas a nuestro lujo. Las ropas que llevamos, las especias que sazonan nuestra comida, y hasta el dinero por el que las compramos, muchos de nuestros medicamentos más eficaces y también de los nuevos instrumentos de nuestra corrupción ¿no presuponen un Colón, que descubrió América, un Vasco de Gama que circunnavegó el cabo de África?[68]

¿No los presuponen como se presupone una condición necesaria? ¿No es una suposición, una *suppositio prosyllogistica* más*?* «Se alza por tanto una larga cadena de sucesos desde el momento actual hasta el comienzo de la raza humana que se interrelaciona como causa y efecto».[69]

Una Historia Universal así no parte sino del principio que se sitúa precisamente al comienzo del mundo, y las consecuencias efectivas de todos los sucesos y nada más que los sucesos desciende desde el origen de las cosas hasta su orden más reciente. Una cascada de degradaciones existenciales. «Por ello [no] es visible entre el curso del mundo y el de esta Historia Universal ninguna disonancia».[70] Es una corriente que no cesa de discurrir. [p. 342/432] El agregado se eleva a sistema, para lo cual llega la *Razón pura* solícita a conectar el conjunto de los hechos. Su «validez reside [desde luego] en la uniformidad y unidad inalterable de leyes naturales y humanas», leyes homólogas, teóricas y prácticas.[71] Es esta unidad la culpable de que «acontecimientos alejados en el tiempo, allá atrás, bajo la conjura de circunstancias similares, regresen en los tiempos más recientes; y causa de que de los últimos fenómenos que se encuentran en el círculo de nuestra observación pueda sacarse una enseñanza de forma retroactiva».[72] *No hay tiempo sin Historia.* Cualquier hecho, de modo intemporal, muestra la existencia de una causa tal. Una causa antes y un efecto después. Una causa que sirve al conjunto. Es la acción de la causalidad en el género humano la que nos permite sacar aquella conclusión que luego podría extrapolarse a la historia del pasado, de modo que siempre se hubiera dado este particular proceso.[73] Extrapolarse, o atropellarse. Pues este historiador «recorre [acabado su trabajo] la Historia de nuevo y contrasta este principio. Lo ve confirmado por los mil hechos concordantes».[74] Confirmado, verificado. De arriba abajo.[75] «Poco imaginan los seres humanos (en tanto individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los

otros, sigue sin advertirlo —como un hilo conductor— la intención de la Naturaleza, que les es desconocida […] siendo así que, de conocerla, les importaría bien poco».[76]

Por fin se diluyen las tensiones. Ceden las persistentes resistencias. El caos reposa y los poderes en liza descansan en un [p. 343/432] bendito equilibrio [*in dem gesegneten Gleichgewicht ruhen sollten*].[77] Hay que dejarse llevar sin saberlo ni pretenderlo. La conciencia es en este momento un bien sobrevalorado. Un lujo. Hay conciencia en las partes; tranquilos que también hay conciencia en el todo. Dispénsesenos al menos que estas dos consecuencias no se hallen conectadas entre sí por vía de necesidad. No es el ser humano «el favorito de la Naturaleza […] no tiene ningún motivo para creerse poseedor de una nobleza de nacimiento». No hay argumento que lo avale en esta distinción, pues debe manifestarse a la postre como cualquier otro fenómeno. No puede verse «como una casta superior, porque sus [pretendidos] privilegios dependen a su vez y en definitiva de condiciones naturales y se hallan consiguientemente por encima de toda elección».[78] Es manifestación la parte, es manifestación el todo. Y, no obstante, nos interesan las relaciones no necesarias entre la parte y el todo. Es el carácter de estas relaciones —Kant *dixerunt* a su pesar— el digno rasgo de la trascendentalidad de toda condición, el digno rasgo del criterio de juego con que se da cada mano en la partida. Las formas de ganar son unas, pero se pueden jugar de muchas maneras. Si extiendo mi brazo para tomar un objeto, realizo una finalidad —ejecuto una técnica— y el movimiento es prescrito por la intención del fin, que me guía el brazo. Pero la dirección del mismo, la medida en que tomo lo que tomo, hasta su esfuerzo en la rapidez o lentitud con que deseo llevarlo… Todo esto no lo calculo. Y también debe, como lo demás, decidirse. Aquí el criterio es que hasta el espíritu puede reputar una cosa como propia. Hacerse con ella, en un doble sentido: de apropiársela y de transmutarse él mismo con la apropiación. En el extremo, el espíritu hasta llega a formarse un cuerpo.

El «espíritu» tiene la posibilidad y la potencia de «asegurar [con tiempo, tras la dilatada experiencia con que se atrafaga en [p. 344/432] el mundo] este regalo [este tesoro] ambiguo mediante el único uso por el cual los dones naturales pueden volverse» espirituales, mediante su indicación como posesiones de aquel, por su marca.[79] Por al acto consciente de señalarlos y decir: «Mío, míos». En este punto, vinculará como medio y fin lo que antes no era nada más allá de causas y efectos. Que se dé prisa. «Una vez que la breve primavera es pasado [y la oportunidad de la cosecha está perdida], si nos preguntamos entonces por los frutos que nos había hecho esperar [de su futuro], nos encontramos con que […] han caído víctimas de la materia, como cualquier otro producto natural. La Naturaleza vuelve a tomar entonces lo que antes había otorgado».[80] Han caído grávidos por la madurez y se han echado a perder junto al pie del árbol, esperando una recolección que no llega nunca. La Naturaleza recupera en esas sus derechos sobre lo que primero dio, y lo toma de nuevo. El espíritu perdió aquí la ocasión de tomar, o de dar y no será raro que la eche de menos. Al final, somos cuerpos inanimados [*tote Gruppen*], cuerpos que pueden trepar hasta su origen por las mil degradaciones del espacio sinnúmero, «de los sucesos que permanecen,/reina divino este

impulso/ […]/Hasta que allí en el océano del fulgor eterno/pereciendo se sumergen [en] tiempo y medida [*Maß und Zeit*]».[81]

Surgen los sucesos; se hunden de nuevo los sucesos si nada los retiene. Si nada se ancla a la cadena perenne de la causalidad para regalarle una nueva inmortalidad: la verdadera inmortalidad. Un reino colapsa sobre el otro, periclita y desaparece. Aquí lo más que se promete es que todo tiene su parte. Todo es una microcausa, una *petite cause* a seguir. Pero ahí queda la cosa en su importancia. ¿Dónde está esa verdadera inmortalidad, esa donde lo hecho vive presente y en el presente, y sigue caminando entre [p. 345/432] nosotros, aunque el nombre de su creador se oculte tras él? Aquí está: sobre el fuste sin desbastar del caos feudal ha desarrollado Alemania el sistema de su libertad política y religiosa. No existe esta sin aquel, es cierto. La sombra extendida del emperador romano, que se ha mantenido a esta parte de los Apeninos —es y ha sido tan alargada— proporciona ahora refugio frente a la solana, mejor incluso que su recorte original en otro horario. No existe esta sin aquella. Así fuimos, así somos. Somos Leibniz y Locke, que se hicieron tan dignos de mérito respecto del dogma y la moral de la cristiandad como el pincel de un Rafael o un Correggio respecto de la historia sagrada.[82] Somos Rafael y Corregio. Así poseímos el *ius romanum,* así fuimos dueños del dogma, la moral y hasta la historia sagrada. Y así lo poseemos y lo somos ahora. Que Leibniz y Locke, Rafael o Correggio, decidieran que debían hacer suyas semejantes cuestiones, que tuvieran esta necesidad y se dieran este derecho, es lo que debe narrar la Historia. Al Ma'mun, en la lejana Bagdad, «indemnizó a las ciencias de lo que un Omar les había arrebatado».[83] Uno tomó para sí, el otro restituyó desde sí. A veces no hay ganancia neta. De todo ello debe dar cuenta la Historia Universal. La conciencia insufrible para su ánimo que la barbarie sintió llegado el momento «condujo a nuestros antepasados de los sangrientos juicios divinos a los tribunales romanos; plagas devastadoras tuvieron que hacernos volver el rostro desde la falaz santería a la observación de la Naturaleza, el ocio del monje tuvo que preparar desde lejos un sustituto para el mal que su actividad produjo, y el celo profano de los monasterios mantuvo los restos derruidos de la edad agustina hasta los tiempos de la imprenta».[84] Porque pudieron y quisieron. Porque tomaron y dejaron, y a veces hasta ganaron terreno al horizonte. [p. 346/432]

Esta Historia Universal parte de un principio que se sitúa precisamente en oposición al comienzo del mundo. Es la consecuencia efectiva de los sucesos, su herencia andante y viviente entre nosotros, lo que nos interesa, no la causa efectiva de esos hechos que descienden desde el origen supuesto de las cosas hasta desembocar en este orden. Es su valor. Es la necesidad humana, no *causal,* la que hace presa en nuestra atención. Se nos dirá: «¡Es que los hechos son escasos! El historiador depende de la riqueza de sus fuentes, ¿no es así, *Herr* Schiller?», y cierto es. Por lo dicho, entre el curso del mundo y el de la Historia Universal hay una disonancia. Si solo nos atenemos al ritmo y repiqueteo de la *causalidad*, claro está. Si este es nuestro estándar, *Herr* Kant tiene toda la razón: «La Historia Universal que usted nos vende, maese Schiller, no es sino un agregado de fragmentos. Olvídese de hacerla una ciencia». Respondería sin embargo Schiller, protestón: No, «no hasta el comienzo del mundo, ya que hasta allí no conduce guía

alguno, sino hasta el principio de los documentos».[85] Se empieza aquí, en el documento, con la fuente. Si el historiador «destaca aquellos sucesos de entre la suma completa [casual y causal], es porque han ejercido una influencia esencial y fácil de discernir en la configuración actual del Mundo», una influencia esencial en lo humano, de lo humano.[86] No porque vayan antes y después. Pues ¿qué motivos, qué argumento habría para resaltar nada? ¿Habría un antes y un después preferibles en función de su misma posición como antes y como después? Esto sería absurdo. «Entonces [se puede decir] que [«lo verdadero» es] la expresión inequívoca que [quizás el documento] revelaría […] y probablemente el juicio de [una] posible concurrencia […] sería del todo unánime, pues en este caso, la expresión está unida a su causa, en el ánimo, por necesidad natural».[87] Sería unánime y unívoca [p. 347/432] —gritaría con una sola voz— en destacar que la expresión está unida como causa, en el ánimo, por necesidad natural y no es otra cosa sino la necesidad del signo de lo humano. En destacar que valoramos unas cosas sobre otras, y que solo eso es valorar.

La fragmentariedad puede ser un atributo de la Historia Universal, pero no por eso es menos verdadera. Puede ser verdadera e incompleta. Puede ser discontinua y no casual. Porque su validez reside en la uniformidad y unidad inalterable de las leyes de la Naturaleza y aquellas que reinan en el espíritu humano. Es esta unidad la que hace que acontecimientos de la más lejana antigüedad, del pasado del querer, bajo la conjuración de circunstancias semejantes, regresen en tiempos más recientes. Un *tempo* tiene también el método para establecer analogías. Revolvamos ahora *à la* Schiller otro argumento kantiano. No cualquier apilamiento [*coacervatio*] sino una unidad arquitectónica, un sistema, es lo que busca la Razón. Si hay un paso accesible entre lo teórico y lo práctico, será bajo la consideración de que «todos los conocimientos [son] […] pertenecientes a un posible sistema y por ello permitirá tan solo aquellos principios que al menos no impidan que el conocimiento que se persigue pueda insertarse en el sistema junto a los otros».[88] Las condiciones de posibilidad de la experiencia han de ser pensadas en absoluto. Habrán de servir como explicación. Pero «no todas las categorías servirán a este respecto, sino solo aquellas en las que la síntesis constituya una serie de las condiciones de un condicionado».[89] No todos los modos del razonar, los motores del entendimiento, constituirán material probo para la construcción de una explicación. Solo lo serán aquellas categorías —instrumentos racionales de ordenamiento empírico en general— que sean capaces de generar repeticiones, iteraciones, series. [p. 348/432]

> Nos queda [de entre las categorías en sentido propio] tan solo la de causalidad, que nos presenta la serie de causas de un efecto dado, serie en la cual podemos ascender desde este último, en cuanto condicionado, hasta las primeras, en cuanto condiciones, y responder así a la pregunta de la Razón.[90]

«*Herr* Kant —conviene Schiller— mi historiador universal asciende, efectivamente, desde la situación más cercana del Mundo, su documento, y en dirección al origen de la misma».[91] Él puede apilar una de estas series. Sigue una serie, y la serie da para una explicación, da para una explicación histórica de acuerdo [*nach*] a medios y fines.

La Historia Universal debe intentar dar respuesta a estas preguntas. La Historia Universal tiene que ofrecer una explicación adecuada a las mismas. Y así la Historia Universal ofrece su respuesta más bien como la serie de las «representaciones del vínculo presente entre el sujeto [o los sujetos] con el interés en la existencia del objeto. [De modo que] no es tan solo este objeto deseado blanco de la admiración, sino que hay incluso un interés en su existencia», en que se halle presente, que concurra.[92] No por nada,

> si prescindimos por completo del contenido de conocimiento, considerado objetivamente [esto es, si prescindimos de su significado o sustantividad,] todo conocimiento es, considerado subjetivamente, o bien histórico, o bien racional. El histórico es *cognitio ex datis* [conocimiento a partir de los datos, de datos que interesan], mientras que el racional es *cognitio ex principiis* [conocimiento a partir de principios]. Sea cual sea la procedencia originaria de un conocimiento dado [su causa], para el sujeto que lo posee se trata de un conocimiento histórico cuando solo [p. 349/432] conoce en el grado y hasta el punto en que le ha sido revelado desde fuera, ya sea por la experiencia inmediata, por un relato o a través de una enseñanza.[93]

«Cuando solo» o «nada más que cuando…», lo cual no es poco. Es exclusivo de la *cognitio historica*. Es definitorio de ella. «Al afectar a una *quaestio facti* [cuestión de hecho][…] lo llamaré explicación de la posesión [*die Erklärung des Besitzes*] de un conocimiento»,[94] que en sí ya es cierto conocimiento. De cara a su porvenir como herencia, «en vistas a un futuro empleo» [*in Ansehung ihres künftigen Gebrauchs*]. No da lo mismo que yo la tome o la deje, la haga o no mi posesión, mi propiedad. Esto ya es una cierta explicación, es la explicación de una decisión. Es la explicación de cierta necesidad. *Cognitio historica*, efectivamente. Rudimento de *cognitio historica universalis*.

A cada mérito le está reservado un camino a la inmortalidad. A cada interés en una existencia que amerita, uno distinto. «El ser humano se metamorfosea y escapa de escena [por poco que le guste a Kant esto de las transformaciones plásticas]; sus opiniones regresan tras el telón y se cambian de vestimenta: [y aun así] solo la Historia permanece inmóvil, expuesta ante el público, ciudadana inmortal de todas las naciones y épocas»,[95] aunque el nombre de sus artífices se oculten tras ella. «Todo lo que cesa ha durado para [la Historia Universal] lo mismo». Llegado el caso «mantiene fresca la rama del olivo y rompe el obelisco [sin embargo] que erigió la vanidad […] Ha de restablecer [a pesar de ello] la verdadera escala de la felicidad y el mérito, que son falseadas de forma diferente por la cultura dominante de cada siglo».[96] Todo lo que cesa, lo que se hunde en la materia y la sucesión, tiene para ella el mismo peso. [p. 350/432] Le importa lo mismo. Y lo que le importa es bien poco. No tiene ninguna obligación con ello. Eso sí, cuando llega el juicio sobre la verdadera escala de la felicidad y el mérito, entonces ha de rendir honores, ha de restablecer a pesar de todo la medida auténtica. La verdadera medida. «Ha de…», tiene la obligación. Siempre es falseada de algún modo la escala, pues pasa el tiempo. Vienen más «antes y después», más cosas «unas después de otras», e incluso «unas a causas de otras», órdenes que presentan la oportunidad de confundir con ellos el otro orden de carácter más fundamental. Una necesidad por otra. La Historia mantendrá fresca la rama del olivo, si es que por mérito aquella ha de estar

fresca, derruirá el obelisco levantado para honrar la gloria de turno, si es que por demérito ha de derruirlo. No lo hará porque en sí sean rama de olivo y obelisco, porque hayan llegado antes o después.

Hay una clara diferencia entre la historia propiamente dicha, y la idea de una Historia Universal. En esa diferencia es donde también encuentra Schiller lugar para la posibilidad de esta última. Repetimos el argumento pasado: la no interferencia es solo su coartada retórica mínima para abrirle camino. Hasta una cabeza filosófica debe estar muy versada en historia. No obstante, lo que justamente parece ser un argumento añadido y elogio de la historia empírica resulta ser la introducción a las necesidades que toda cabeza habría de tener para con una Historia Universal o filosófica. Las de conocer méritos y deméritos. Las de hilar esa serie. Porque «además [*Überdem*], ¿cómo podrían sino abarcar nuestros descendientes la pesada carga histórica?» —Schiller le devuelve a Kant la cuestión.[97]

Una pena es que solo tras haber reunido, como material de construcción, los múltiples conocimientos que se relacionan con esta idea —que se relacionan rapsódicamente, sí, con ella— oculta por algún lugar en el «nosotros», olvidada en algún sitio del sentir común de esas leyes uniformes y únicas, inalterables, de [p. 351/432] la Naturaleza y el espíritu humano, «e incluso después de haber pasado mucho tiempo ensamblándolos técnicamente, [no] nos sea posible contemplarla desde una luz más clara y esbozar un todo arquitectónico [un sistema] de acuerdo con los [medios y los] fines de la Razón».[98] Incompletos al principio, con huecos [*Lücke*], con espacios entre medias, los sistemas no escapan a la necesidad que el tiempo les impone a la hora de formarse. No tienen privilegios sobre la *Naturaleza*. Germinan como la planta y el gusano, por *generatio aequivoca,* por necesidad natural. Uno pasa mucho tiempo ensamblando los conceptos técnicamente, funcionalmente, con aquello que la *empiria* nos deja caer como de pasada en el regazo, cual niños construyendo su mecano al albur de lo que el visitante quiera dejar como pieza. Uno se dirá que al menos esto solo es «al principio». La mera confluencia no perdurará. Solo ha sucedido una vez. Habrá final feliz. Al menos lo habrá «con el tiempo» —negociamos con la realidad—. Pasa mucho tiempo y los esfuerzos no siempre son bien pagados. ¿Pero y si el agregado no llegara nunca a ser más que un agregado? ¿Qué decir entonces de la satisfacción que pueda presentar un pretendido sistema que lleva en sí la esencia de la incompletitud? Que «en eso, le llega la ayuda del entendimiento»,[99] que se da vueltas en torno a una idea, que se puede decir al menos que —solo y nada más que— se la circunda, que se circunscribe su perfil y perímetro. Pueden decir aquellos conocimientos que la rondan, y que si se alejan de ella, no pocas veces saben también —pueden pretender con éxito también— acercarse a ella. Secretos de la navegación en ultramar.

De todo lo que el individuo dio y tomó de la experiencia,

> [puede decirse que] no tomamos de ella [en primer lugar] más que lo necesario para que se nos dé un objeto […] [Y lo hacemos] mediante el concepto de materia (extensión impenetrable e inerte) [p. 352/432] [extensión resistente] y por medio del de un ser pensante (en la representación empírica de un «yo pienso»).

No contamos y descontamos sino los elementos mínimos que componen todo el tomar y el dejar.[100] La representación mínima es que hay un sujeto para un objeto en todo acto representativo, figurativo, consciente. Para poder ser consciente, debe haber —existe la obligación de que haya— un sujeto posible. Es una representación lógica. Una *suppositio.* Es lo necesario para que se nos dé un objeto. Pero esto es además una representación empírica, no solo lógica. Sujeto, objeto, existen sensiblemente al modo en que existe el «escarlata» imaginado sobre el tapiz. Son particulares en este sentido. Son históricos. Pero lo son aún al modo y manera en que lo es aquello que ha sido revelado desde fuera, ya sea por la experiencia inmediata, por un relato o a través de una enseñanza. Reprobables como cualquier otro afecto, que no puede ser asumido sin paliativos. Males menores. Lo son al modo en que la *cognitio historica* es, puede ser y ha de ser considerada objetiva y nada más que objetiva: «Si prescindo por completo del contenido».[101] Como limitada. Si la dispensamos de ser tratada «objetivamente». Esta es la faz pasiva, inerte, la extensión impenetrable y enemiga, resistente a nuestro poder. La que se nos da y por eso y solo por eso podemos tomar. Únicamente por eso. Un curioso uso del verbo tomar, aún así. La representación empírica que es el «yo pienso» es simple, indivisa, inextensa, y, en sí misma, completamente vacía de contenido.[102] Es todo forma, recipiente. Sería la mera conciencia que se pega bien cerca a cualquier concepto para que sea o pueda ser consciente, empírica y no solo lógicamente consciente. Pues se puede ser solo lógicamente consciente y luego, empíricamente consciente [p. 353/432]

> si existe, pues, la posibilidad de que yo me represente la identidad de conciencia en todas esas representaciones. [Y] ello se debe tan solo a que […] el pensamiento de que todas aquellas dadas en la intuición *me* pertenecen equivale, según esto, al de que las unifico [las sintetizo, las ato] en una autoconciencia o puedo, al menos, llegar a hacerlo. […] Es decir, solo llamo *mías* a todas las representaciones en la medida en que puedo abarcar en una conciencia [propia] la diversidad de las mismas.[103]

Que no solo puedo, que al menos, que nada más que… A esas las llamo mías. Podría querer más que esto, pero se empieza queriendo esto.

Todo concepto implica una conciencia que lo acompaña, una posible conciencia, una conciencia imaginada. Un límite que es sujeto. Esto es solo un pensamiento, una representación de un vínculo. Es una forma que solo debemos tomar en relación, con vistas a…, como mera condición de un conocimiento posible.[104] Uno empírico si se desea, sí, pero que de seguro no equivalga a aquel o aquella en que la *consciencia empírica* contenida en la representación correspondiente no puede ser más que…, no puede sino ser, empírica por ser histórica. Y, siendo histórica, no puede serlo sino al menos, al llegar a hacerlo. *De facto,* cuando llamo *mío*, *mías*, de hecho a las representaciones y no solo podría hacerlo. No por nada, aquel «pensamiento no es todavía [si lo es, lo será con tiempo] la conciencia de la síntesis de las representaciones [Únicamente] presupone la posibilidad de tal síntesis».[105] Únicamente presupone la posibilidad de llamarlas mías*,* de decir que *me pertenecen.* No es la explicación de su posesión [*Erklärung des Besitzes*].[106] Vendrá a solucionar este [p. 354/432] entuerto en parte la «representación del vínculo presente entre el sujeto y el interés en la existencia

del objeto [De modo que] no es tan solo este objeto deseado el blanco de la admiración, sino que hay incluso un interés en su existencia».[107] El *ich denke* [yo pienso] tiene el carácter del especulador. Tiene el carácter del espectador. Contemplativo, de admiración pura sin interés. La teoría disfruta de ese aliciente del espectáculo. Sabiéndolo, sin pretenderlo. En lo práctico interviene otra facultad —palabra de Kant, y palabra acertada a juicio de Schiller—. ¿Puede ser entonces, puede al menos ser la ley moral la primera condición del querer puro? ¿Puede ser la explicación de su posesión? Con mucho dolor de corazón habremos de decir que no: no puede serlo en el «al menos». Tampoco en esta deducción trascendental.

> Las reglas de la prudencia no presuponen inclinación ni sentimiento alguno, sino *únicamente una relación peculiar del entendimiento para con ellas* [*sondern ein besonder Verhältnis des Verstandes auf dieselbe*]. Las reglas de la moralidad comportan un sentimiento homónimo a través del cual el entendimiento se conduce del mismo modo en todos y cada uno.[108]

Hay que buscar la relación peculiar, única, del entendimiento y la razón para con la regla que le corresponda. Para con la condición previa que le toque. La ley moral, como relación única, no es la homónima respecto del entendimiento en cuanto a condición previa de un querer, de una apropiación.

Si prescindo por completo del contenido del conocimiento hay un sentimiento y representación más fundamental de la «relación peculiar» de la razón —para apropiarse lo que se apropia— y del entendimiento —para representarse esta [p. 355/432] apropiación— con las reglas del interés, una inscrita con tiempo en el mismo acto del conocer. Es un sentido más fundamental, más esencial, de aquel «tomar», pues era aquel un «tomar» casi por analogía para la especulación, uno degradado —se tomaba de lo que se otorgaba—. No es el ser humano «el favorito de la Naturaleza […] no tiene ningún motivo para creerse poseedor de una nobleza de nacimiento» cuando debe manifestarse como cualquier otro fenómeno. Pero «cuando sus [pretendidos] privilegios [no] dependen a su vez y en definitiva de condiciones naturales y [no] se hallan consiguientemente por encima de toda elección», cuando no hay relación necesaria entre la parte y el todo, de todo esto hay que hablar y contar.[109] Este «tomar» del que hay que hablar es el primero consciente en sentido propio. Activo. Un «tomar» pretendiendo y, por ello, sabiendo. Ya sea «tomar un conocimiento» o «tomar una decisión». Hay algo más esencial que la ley moral en esta representación del «me-mío-mías». «Este ensayo de derivación fisiológica que, al afectar a una *quaestio facti* [no tiene por qué necesariamente dejar] de llamarse en absoluto deducción, lo llamaré explicación de su posesión».[110] Explicación, en general —como conocimiento general—, de aquello que se dio y se tomó. Activamente.

> La Historia Universal depende de la riqueza o pobreza de sus fuentes […][Mas quiere esto ser] una tarea más importante que la del exponer a la vista los tesoros memorísticos acumulados [simplemente dados, dados simplemente, o dados en su simpleza] si es que se ha de cuidar de que estos no disminuyan en su valor.[111]

Explicación, en particular —como conocimiento específico—, de aquello que se dio y se tomó. Como derecho —*ius*— que [p. 356/432] uno se da sobre algo, como una institución, y, como derecho —de restitución— que se le reconoce a algo.

Y para no disminuir en su valor, no basta con que al menos se puedan poseer, anhelar. Se han de poseer decididamente*, r*epetidamente. Una y otra vez, de modo humano, pero no casual. Se han de poseer realmente, reputar como propios y no solo posiblemente. Indicarlos como botín del espíritu. Nada de dones. «Práctico es todo aquello que es posible mediante la libertad […] Qué hay que [se puede] hacer si la voluntad es libre»[112], qué se puede hacer, qué se puede dar, tomar.

Puede hacerse mucho, o puede hacerse poco. ¡Qué variedad! Sea cual sea su procedencia de origen, sea cual sea el nudo desde el que lo reputemos como nuestro, ya sea por la experiencia inmediata, por un relato o a través de una enseñanza, la Historia Universal abre su pecho generoso de materias y heredades, lleno del correr de edades y naciones, al observador reflexivo; cede sin fuerza al activo hombre de mundo los más excelentes de los modelos a imitar, y, al filósofo, a la cabeza filosófica, no la olvida ni mucho menos en su obituario siempre postergado… Para él tiene «las conclusiones de mayor importancia». Las que «de verdad» tienen más importe. Más allá de que a todos, sin distingos, les tenga reservado un asiento para el espectáculo. Tan grande y vasto, fértil y de gran extensión es el campo que se ara en la Historia Universal. «En su círculo se halla todo [lo que es posible] en el mundo moral»,[113] todo lo que hay para hacer si la voluntad es libre. Todo el mundo de la *praxis*. Moral, de *mos-mores*, es lo que cabe dentro del círculo de la práctica y la costumbre. Lo que entra dentro del círculo [*encyclo-*] de la actividad propiamente humana. Qué se puede hacer, dejar, tomar. Tantas y tantas formas de ser dichoso o mísero en Babel. Eso es «libertad» para Schiller. «¡Qué variedad de hábitos y costumbres [p. 357/432] morales, qué cambio tan repentino de la luz a la oscuridad, de la anarquía al orden, de la dicha a la miseria, cuando andamos a la busca del ser humano»[114]. Hay una variedad de hábitos y costumbres morales. No uno solo. Schiller cambia el centro de gravedad de la definición kantiana de «lo moral». Hay una variedad en lo moral, lo moral se dice de muchas maneras, o, lo que es lo mismo, que haya especies en lo moral es lo que indica la necesidad de la imputación de la pesada carga de «lo verdaderamente moral» como *façon de parler* sobre el «deber» y el comportamiento virtuoso. La inclinación del ánimo hacia el primero es una variedad más entre otras del hábito y la costumbre. Primero vino la costumbre, luego la costumbre de obligarse. Es esta una habilidad de segundo orden.

> Reinhold jamás podrá convertirse en mi amigo, ni yo podré convertirme en el suyo, por más que él le dé vueltas a toda la cuestión. Somos seres muy opuestos. […] No se elevará jamás a virtudes o delitos audaces, ni en lo ideal, ni en lo real, y esto es un mal asunto. Yo no puedo ser amigo de nadie que no tenga capacidad para una de las dos cosas, o para ambas.[115]

Reinhold tiene un grave problema, quizá convaleciente de su estrecha y magra fantasía, no puede elevarse nunca —ni en la teoría, ni en la práctica— a ninguna clase de excelencia. Ni a la virtud, ni al delito, ni a ambas. No tiene acceso a esa rica variedad de

tonalidades, de melodías, de que debería ser capaz todo ser humano libre. Está embotado, sin filo. No tiene capacidad [*Beschaffenheit*] para andar por esos caminos anchurosos de la Historia Universal. Aquí nos interesa sobre todo la cuestión de la gama. La de las especies más que el grado de la excelencia. Schiller deja caer un comentario casual, pero su casualidad cuadra [p. 358/432] perfectamente con el barrunto de su teoría de la *Kultur*. «Hay que tener capacidad para una de las dos cosas, o mejor si es para ambas» —nos dice. Hay que —como obligación antropológica casi, de lo humano — tener la facultad de elegir, decidir, tomar y dejar. Hay que tener posibilidades, recursos, medios. En lo ideal —en lo imaginado— o en lo real —lo ejecutado—. Ambas cosas son la explicación de una posesión del espíritu. Son los deseos multiplicados los que dan nuevas alas al espíritu. O eso, o somos seres muy opuestos. Seres imposibles de comparar. «El espíritu debe, en efecto, ser activo y sentir moralmente», dice Schiller, jugándose el todo por el todo en lo que a definiciones rigoristas se refiere, «por lo tanto, da testimonio de su culpa cuando su forma no muestra rastro alguno de esas calidades».[116] La materia tiene que acompañar al sentir, y este, como toda libertad de la posibilidad, es «moral». Hay sentimientos morales. Da testimonio de su culpa todo aquel que, pensado *qua* persona, individuo del que podemos esperar una expresión de su espíritu, de su moralidad, nos «falla en tal esperanza, siendo la consecuencia inevitable el desprecio. Los simples seres orgánicos no son respetables como criaturas».[117] Son únicos, individuos, pero como lo son las cosas que van antes y después. Con necesidad y por necesidad [a causa de]. La consecuencia será el desprecio [*Verachtung*], el rebajamiento de la estima por una quiebra de la esperanza, de lo que se espera de una determinada criatura y no de otra. De su valor. No es la misma exigencia la que rige en el reino de la necesidad y en el de la libertad.

Hay que comenzar por dejar a un lado el ciego azar, la necesidad con ley y la libertad sin ella, la del esclavo, que no es en sí libertad pues la tiene sin poseerla. Pero, incluso allí donde la auténtica libertad se halla, linda esta con la pérdida por completo de la misma, como linda también la sensibilidad con el mero [p. 359/432] placer sensual. La auténtica libertad linda con su pérdida siempre, no está segura de sí misma por siempre. Es ocasión y accidente. El «reino de la libertad más absoluta» es aquel en el que no es posible ampliar más su campo. Donde todo lo que se puede hacer, sigue siendo posible. Contiene todo aquello. Fácil es pues perderse en él, o equivocar el camino. Esto son, sin embargo, gajes del oficio. ¡Claro que «le resulta difícil entregar de nuevo al ciego dominio de la necesidad lo que había empezado a adquirir una figura bajo las luces prestadas de la razón»![118] Y es que

> se ha protegido de la ciega obligación de la casualidad y de la necesidad […] y se ha alzado contra la libertad del animal depredador [de las bestias de la casualidad y la violencia] para salvaguardar la libertad más noble del ser humano. Sus preocupaciones se han separado de forma benéfica y sus actividades se han distribuido con ello. Ya no le apremia la necesidad del terreno que lo esclaviza a la reja del arado, ya no lo arranca ahora ningún enemigo de aquel hasta el campo de batalla para defender su patria o su rebaño. Con el brazo del campesino llena sus establos, con las armas del soldado defiende su territorio. […] A él solo le queda el privilegio y el derecho invaluable de elegir su deber [*sich selbst seine Pflicht auszulesen*].[119]

La libertad sin ley de las criaturas de la necesidad y la violencia siempre desmerece frente a la libertad del ser humano. Este divide sus atenciones, sus requerimientos, puede tener un ojo en el gato y otro en el garabato. Su «celo» ya no está completamente dirigido, tiene ocasión de dividirlo, varios focos y más de un posible. Bulle la actividad. Puede atarse al arado, puede acercarse al campo de batalla, puede hacer ambas cosas. A él únicamente le es dado decidir su obligación. Es su derecho. Él es el dueño [p. 360/432] de su destino, y no hay legislador supremo [*der oberste Gesetzgeber*] donde no existe privilegio. Toda pretensión anterior es falsa. Llegado el caso, «virtud» es solo aquello que el individuo dio y tomó para sí respecto de su deber, que instituyó como su particular deber. Aquello a lo que obligó a la Naturaleza en él. ¡Todo esto «desde que su arbitrio se planteó adaptarse a la necesidad, a la que nunca debe escapar completamente»![120] «¡Qué inquieta [p. 361/432] actividad por todas partes desde que los deseos multiplicados dieron nuevas alas al espíritu creador y proporcionaron nuevos ámbitos al esfuerzo!».[121] Hay vides en el valle del Rin, florecen la producción y el comercio, se ofrece, se toma; la abundancia, la riqueza lisonjera atrae siempre a las artes, a las Musas de la alegría. ¡Hay *Kultur!* ¡La Historia Universal tiene algo que contar, [p. 362/432] muchas cosas que contar de entre tantas posibilidades, y todo gracias a la libertad, sí!

La Naturaleza, en la bestia, en la rama de olivo, no solo se arroga el derecho de fijar su destino, su final, sino que —no pareciéndole quizá suficiente— además. lo ejecuta. Lo lleva a término. Por Naturaleza [*aus Natur*] y de acuerdo a Naturaleza [*nach Natur*]. El ser humano tiene algo que decir a todo esto. A él le puede levantar el dedo, e indicarle con pretendido privilegio cuál es su deber ser, puede señalarle su destino. Desde luego. Pero es sabia, y como lo es, sabe del carácter [*Charakter*] que tiene cada uno de sus vástagos. Es a él mismo al que le confía su cumplimiento. Solo a él, que tiene derechos en el reino de la necesidad, «le permite intervenir en él [ponerse en el medio, hacer mediato lo que de otro modo sería inmediato], en el cerco irrompible para los seres que solo son naturales [y no también morales] y hacer así partir de sí mismo una serie totalmente nueva de fenómenos».[122] Perfectamente acorde con la letra y con el espíritu de la letra kantiano, sí señor. La causa libre es capaz de iniciar una nueva serie desde sí. Con referencia a sí. Adscribible en exclusiva. Imputable. El acontecimiento o evento en que esto sucede se llama acción [*Handlung*], «y exclusivamente [únicamente, tan solo] las de sus realizaciones que resultan de una de aquellas puede reputar como obras suyas».[123] Como su posesión [*Besitz*]. Solo la intervención, el ponerse en medio, es identificativo de la propiedad. De ser propiamente, de poder ser propiamente dicho o nombrado. De abrirse un hueco. De que a uno le imputen otra propiedad diversa. Si el ser humano no reclama sus derechos, otro los tomará para sí. Si no responde —es responsable— de sí mismo, otro responderá por él. Su destino no equivale a su carácter, ese y no otro es su privilegio. Más que estar torcido, está refractado. Su destino puede enfrentarse [p. 363/432] —aunque sea solo de modo incidental— a su carácter, pueden enfrentarse porque se encuentran unidos por la misma cintura, cerco y círculo de actividades. Son en el mismo individuo. Son el mismo individuo. «Naturaleza y moral, materia y espíritu, tierra y cielo confluyen con prodigiosa hermosura en sus obras».[124] Es

cada individuo «causa absolutamente última» —o «absolutamente primera», según se mire—, «legislador supremo», «dueño de su destino», de su futuro; es, en definitiva, «causa suprasensorial».[125] Cada acción «no es otra cosa que una bella expresión del alma en los movimientos voluntarios […] un *principio motor»*.[126] *Otro* principio motor, como hay otras virtudes y otros deberes.

> Con el libre albedrío se introduce en su creación el azar, y aunque los cambios que sufre bajo el régimen de la libertad se producen únicamente de acuerdo [*nach*] con sus propias leyes [de acuerdo con el deber elegido], ya no se producen, en cambio, a causa de esas leyes [*aus*]. Ahora depende del espíritu el uso que quiere hacer de sus instrumentos.[127] [p. 364/432]

¿Libre albedrío y azar? ¡Si Kant levantara la cabeza filosófica! Pero no se soliviante aún los ánimos. Schiller está dispuesto a satisfacer las demandas filosóficas más exigentes, a ceder parte del botín conceptual para apaciguar al respetable: «Bien mirado, aquel acto de voluntad que lleva ante el fuero moral el pleito de la facultad apetitiva es, por ello, antinatural, pues vuelve a hacer contingente lo que era necesario».[128] El acto de la voluntad, la primera acción propiamente dicha, reclama un derecho que echa en falta ante el tribunal de lo moral, pleitea en contra del fuero que rige en el reino de la necesidad natural, y, por eso mismo, es «antinatural». Pide una restitución de su derecho. ¿Cómo queda aquella después de ser escuchadas sus demandas? Vuelve a hacer contingente lo que era necesario. Va en contra de la necesidad, la deshace. Convierte en posible lo que ya no lo era. Se restituye a sí mismo el individuo que se atreve a ello un derecho a poder ser, poder hacer. Uno que, obviamente, le pertenecía como posesión. Vuelve a hacer contingente solo aquello que podía no haber sido necesario. Tiene el alma de esclavo aquel que, pudiendo hacer contingente lo necesario, se deja hacer y vuelve necesario lo que no era sino contingente. «La libertad solo se le puede [p. 365/432] dejar a uno, pero no darla».[129] Y esto, volver casual la necesidad, sí es «en el juicio de la Razón [la representación] del hecho de apartar un impedimento, al eliminar una resistencia, [y puede ser] equiparado a un fomento positivo de la causalidad» libre.[130]

La voluntad funciona de manera técnica, de forma efectiva, como un homólogo de la imaginación para el juicio práctico.

«Yo no puedo ser amigo de ningún hombre que no tenga capacidad, posibilidad, de elevarse en el ideal, en la realidad, a virtudes o delitos… o a ambas cosas» —nos confesaba Schiller—. «Libre» es la persona que «hace uso de su libertad, aun cuando la emplee para contradecir a su razón; la puede usar entonces indignamente, cierto, porque a pesar de aquella sigue manteniéndose dentro de la Naturaleza», pero a fin de cuentas la usa.[131] «Libre» es quien puede decidir ser o no ser virtuoso, en qué ser virtuoso, cuándo ser virtuoso, simplemente porque puede. ¿Qué verdadero valor moral tiene la persona que no puede ser, que no tiene elección, sino la de ser moral? ¿Qué valor tiene entonces la virtud necesaria? ¿Y qué si no viene a querer decirse con el viejo dicho del «hacer de la necesidad virtud»? El «genio de cada cual ha de poder enfrentarse a su destino».[132] Ha de poder tener la ocasión. Elegir, decidirse. «La voluntad se halla aquí entre ambos fueros, y solo de ella depende, en absoluto, de cuál quiere recibir su ley».[133]

IV.3. Toda la verdad y nada más que la verdad sobre los bienes excelsos

Se abre el fértil vergel que es el campo de la Historia Universal a la observación del caminante reflexivo, floreciendo a su paso [p. 366/432] tantas materias merecedoras de su atención y estudio. Ávidas de ser conocidas. El hombre de mundo descubre aquí y allí un modelo que amerita un examen más detallado —pues podría encerrar máximas y reglas de vida de utilidad probada— para la facilidad y las comodidades acordes a los tiempos, cosas que le interesaría tener a este lado de la existencia. El filósofo que cavila, llegado su turno, encuentra en aquella los resultados de la mayor trascendencia. Aquellos que están atados y bien atados con los lazos de todas las necesidades —con ley y sin ley, de la voluntad y del azar—, los que le devuelven la tensión cuando le da por probar el eslabón más próximo de la cadena del Ser, así, en mayúsculas. Al poseedor de un estómago más delicado, —y ¿por qué no?, de igual manera a todos sin distinción—, le tiene reservada ración y media del manantial del más noble de los placeres.[134] ¿Y cómo es eso del «a todos sin distinción»? ¿De veras que tanto da que pongamos el celo y el esfuerzo del espíritu noble, que nos ocupemos y nos preocupemos de las épocas y las naciones, como que nos dé por sentarnos plácidamente a observar indolentes el discurrir de los tiempos sobre nosotros? No es eso, desde luego, por lo que hemos perorado. ¿Cuáles son las razones que nos asisten para tomarnos algo en serio? ¿Qué motivo vamos a alegar si hemos de presentarle obligación al que siestea incrustado en la poltrona, a despertar y participar de nuestras actividades? ¿No tiene todo el derecho y la libertad de tomar o dejar, atender o despedir, a tan impertinente Historia, ésa que le quiere robar el sueño? «Cierto es, sin embargo, que en este punto la libertad parece haber ido demasiado lejos. Tanto que podría objetársenos que quizás estemos haciendo un mal uso de la misma».[135] Se puede hacer un mal uso [*make ill use of it*] de la libertad. Cosa nueva esta. Cualquier cosa no está permitida. Hay un límite, o hay unos límites presumibles, [p. 367/432] gracias al cual —o a los cuales— se nos da el criterio para decidir cuándo sí y cuándo no la fuerza de aplicación de la posibilidad, su imputación, y con ella la alquímica operación que transubstancia lo necesario en lo contingente, no nos está recomendada. Un límite al menos orientativo si es que aún no está muy claro. Se nos dice que podemos «llegar muy lejos», que hasta podemos exagerar. Una manera de la exageración es, en nuestro caso, no dar importancia alguna a las cosas que la tienen, dormitar si debemos estar despiertos, estar despistados cuando debemos estar atentos. Tanta exageración hay en hacer grande lo pequeño, como en hacer pequeño lo grande. ¿Y qué puede hacer al ser humano más pequeño, más mísero, que ignorar la verdad? Cuanto mayor es el regalo, más precioso, más se ha de temer que el valor de este disminuya en su mano.[136]

Y a todo esto, ¿cuándo se exagera realmente? ¿Es un auténtico problema el de la extravagancia, alejarse demasiado en el caminar? Pensemos, por ejemplo, en esos protestantes del Delfinado, esos que Shaftesbury ha visto llegar. Bien estaría el apunte de aquel que indicara que quizá su ejemplo no sería el más acertado en esto de la displicencia. No dormitan; estos se entusiasman, se desgañitan bajo los soportales de la *City* apostolando en lenguas que hasta ellos desconocen. Bueno, pero dígame usted,

¿exageran o no? «Se me asegura como cosa cierta que, en este mismo instante son el objeto de un espectáculo de variedades o de algo así como un teatro de marionetas [*a choice droll or puppet-shew*] en la Feria de *Bart'lemy*».[137] Nos [p. 368/432] parece gracioso. Entonces «¿es que no hay nada santo? ¿Nada sagrado y digno de todo el respeto? ¿No hay nada que merezca admiración sin cortapisas? ¿Todo es susceptible de arrastrarse por el lodo?» —podrían protestarnos aquí los confesos. ¡Qué tiempos aquellos —se dice con frecuencia— en que aún se admiraba y respetaba el legado de la tradición! ¡Qué tiempos aquellos en que se miraba con reverencia todo lo sacrosanto y cuando menos se tenía la decencia de reverenciar y reservar del vulgo y sus chanzas lo excelente! Vivimos en una época despreciable, la época de la degradación indigna de las buenas costumbres, la época del humor ácido, cáustico, el de la crítica feroz que no se detiene ante nada, la época de la mofa ante toda autoridad pretendida, con o sin merecimiento. ¿No nos hemos de detener y caer de hinojos ante los *celos del Estado* [*jealousy of the state*], o ante las vidas y el ejemplo de los grandes padres de la Nación? ¿No hemos de respetar, y si no, ser obligados a respetar y a dejar intocado el buen nombre —*for sooth*— de cualquier otra causa por el estilo si es que resulta ser así de poderosa? La impostura no debe tener privilegio alguno, cierto. Pero por mucho que se desee «no se puede ser imparcial [a la hora de juzgar correctamente] allí donde cualquier costumbre particular u opinión nacional se pone en un aparte [*is set apart*] y no solo se considera exenta de toda crítica, sino que se la adula con las más bellas maneras».[138] No se debe, aunque se pueda, apartar [*to set apart*] todo impedimento, eliminar toda resistencia, y decir con ello que equiparamos dicho estado de [p. 369/432] excepción a un fomento positivo de las razones que su causa congrega en derredor.

Vendrá el que diga que

> entonces hacemos un mal uso de la misma crítica. De modo que cualquiera será de esta opinión cuando él mismo sea el acariciado por aquella y sea su parecer examinado con tal libertad. ¿Quién ha de ser, sin embargo, el que juzgue qué ha de ser examinado libremente, y qué no? ¿Dónde ha de dejarse actuar a la libertad y dónde no? ¿Qué remedio recomendaremos en general para esto? ¿Puede haber alguno mejor que el uso de la misma libertad de la que aquellos tanto se quejan? Si los hombres son violentos, son petulantes o se gustan en la ofensa, es el magistrado el que los puede enderezar, pero si razonan deficientemente, es la misma razón la que debe corregirlos.[139]

Esta curiosa actividad de la corrección se lleva a cabo exenta de victorianos reglazos sobre los nudillos. Se lleva a cabo públicamente. Con las mañas de que hacen gala los feriantes de *St. Bart'lemy*. *Lord* Shaftesbury llama a este ejercicio depurativo —o crítica primitiva— el *examen del ridículo* [*test of ridicule*].[140] El método es hasta cierto punto muy sencillo por ser absoluto, si «la gravedad [la falsa solemnidad] es de la misma naturaleza que la impostura»,[141] por formal, por poner su celo eminentemente en la forma; y la impostura no ha de tener privilegio, tratamiento privado alguno, entonces el modo de diferenciar la verdad de la falsedad ha de ser el del «vareador» que golpea con su vara las ramas del olivo —y si tuviera, que golpearía el obelisco para descubrir si está hueco—, el del zarandeo y trueque de las posiciones, de las *posturas* o *im-posturas* que las opiniones [p. 370/432] y pareceres ocupan en un primer término. Nada malo ha de

resultar de ello, pues el examen, la *prueba del ridículo*, de lo que produce risa, de lo que hace estallar la risa, es inofensiva frente a lo que es respetable de veras. De colocar en una mala posición —poner en una mala postura, en una *im*-postura— lo que a todas luces es eminente, se revuelve la prueba punitivamente y, como el instrumento que mal aplicado nos corta las manos, nos convierte a nosotros mismos en ridículos, en objetos de la risa. La falsa acusación tiene sus propias penas a retribuir. La verdad es la cosa más poderosa del mundo.[142] Lo veraz conlleva una cierta medida, medida que ocupa el volumen de su posición. Conlleva una extensión y un orden. No puede ser correcta la representación del ser humano que lo hace demasiado pequeño, ni tampoco la que lo hace demasiado grande, ya que su visión se nos haría ridícula.[143]

> Si por una idea entiendo una perfección a la cual no le puede ser correspondido nada adecuado en la experiencia, no por ello son las ideas morales algo de exaltados [de exagerados y extravagantes], es decir, algo de lo cual no podamos determinar siquiera su concepto de manera suficiente o de las que se pueda decir que es incierto que les corresponda siempre un objeto, como sí es el caso de las ideas de la Razón especulativa. Es más bien que, como arquetipos [esquemas] de la perfección práctica, sirven de modelo indispensable para la conducta moral y, al mismo tiempo, de medida de comparación.[144]

Esquemas, ideas, que miden, paso a paso, una distancia. Que echan a andar por el mundo a la búsqueda de soluciones. Cada acción sobre el modelo lo instituye. Así es la idea práctica de [p. 371/432] razón. Y, una vez más, así obra la imaginación. Sirve de medida de comparación, de medida de la distancia, del *tempo* y la iteración que implica toda cuenta [*Ab-rechnung, Er-zählung,* descuento, desgrane de la cuenta, o cuento]. Da una perspectiva del campo a comprehender, de la experiencia que se trasiega y se cosecha empezando no desde el comienzo y origen —no es necesario que la medida de las cosas descienda desde la circunferencia uránica de mayor amplitud— sino fenómeno a fenómeno. De la periferia al centro, y del centro a la periferia debe existir la misma distancia. Podemos medir desde lo más cercano, hilando la experiencia desde su centro. Uno a uno.

«Déjese sin más a dicha investigación continuar con su curso libre [vagar, deambular, andar a sus anchas], y la medida correcta [*the right measure*] para cada cosa será más pronto que tarde encontrada. Sea cual fuere [...] el punto de partida, si fuera contra su naturaleza, no se mantendrá; y el ridículo, en caso de haber sido administrado incorrectamente en primer lugar [*if ill placed at first*], caerá cierta y finalmente en el sitio que le corresponde por propios merecimientos».[145] La concepción espacial de los *loci*, jerárquica como distancia, se mantiene de una cita a la siguiente. No es por ir una cosa detrás de otra, cuantitativamente, contando desde el origen, que la separación y distancia dan para comparar, sino por ir una cosa de acuerdo (o no) con otra, como se orienta el perdido. Por (de)semejanza, para lo cual una cosa ha de ser puesta enfrente de otra, como ante las demandas de su reflejo. Nos aseguran que incluso de soltar el timón, «sea cual fuere el punto de partida», las corrientes nos pueden mostrar —eso sí, dolorosamente ya— el dibujo de la costa. Por supuesto. Naufragar, fracasar, es una forma de enfrentar la propia medida. Porque irremediablemente «solo concebimos [dicha

comparación cuando puede haber movimiento y distancia, ocasiones para perderse y encontrarse], y difícilmente podemos tener una [p. 372/432] noción adecuada de lo que la majestad y la grandeza son si el hieratismo [*stateliness,* estatismo] las acompaña».[146] ¿Qué medidas le vamos a facilitar al sastre si encorvados no nos prestamos en toda nuestra extensión? Si nuestros miembros recogidos sobre el cuerpo no ocupan unos posiciones respecto de los otros. ¿Y cómo hemos de proceder pues? Muy sencillo: «Llevando con nosotros siempre la regla [de *lo ridículo*], y aplicándola libremente no solo a los objetos que nos circundan, sino también hasta a nosotros mismos. Pues, si desafortunadamente perdemos la medida respecto de nosotros [*if we lose the measure in ourselves*]», si nuestro sastre pierde la puntada y las marcas del dobladillo, que se orientan por nuestra altura, ni demasiado grande, ni demasiado pequeña, «muy pronto la perderemos respecto de cualquier otra cosa aparte».[147]

La formalidad, la *gravity* pretenciosa, es la comparación que no tiene final. De la misma naturaleza de la impostura, puesto que promete una posición a la esperanza que difiere *sine die*, por su misma naturaleza y esencia… Es el formalismo de un esquema eternamente a la busca de la experiencia que se haga a su horma. Pero la esencia del esquema, la de la idea, es antes que nada —primero— la de ser una perfección a la cual no le puede ser entregado nada adecuado a su *measure* en la experiencia. Algo errante, que vaga incansable. Acaba el mundo dando vueltas y vueltas en torno a una idea. ¿Y no es esta precisamente la crítica de Kant al dogmatismo especulativo, a la idea trascendental que exagera, al sueño de la razón? Que nunca se detiene, que nunca hace tierra. Buscamos un tope, un *preliminary right of judgment*. Porque el individuo grave no es una idea. Existe esa [p. 373/432]

> solemnidad […] que no consiste exactamente en la pretensión de darse importancia [*sustantiva*], sino que se propone predisponer el ánimo para algo importante [*formal,* pues]. Cuando se ha de producir una impresión grande y profunda y el poeta procura que nada se pierda de ella, empieza por dar al ánimo el temple necesario para recibirla, aleja todos los motivos de la distracción y pone la fantasía en una tensión expectante. […] Acumula entonces muchos preparativos cuya finalidad no se prevé, y retarda intencionadamente los movimientos cuando la impaciencia reclama prisa.[148]

La demora retrasa la satisfacción, azuzan los compases dándole al inquieto la impresión de que nunca se va a acabar, pero no olvida también dar alas a la imaginación, a la fantasía y la esperanza para que no se *des-espere*.

Si hay que andar a ciegas, golpeándose con las paredes, es esta otra manera de orientarse. Menos cómoda, menos agradable, pero a tientas —andando a tientas [*ertappen*]—, si la luz se va también podemos hacernos una idea de las dimensiones de la habitación que nos aloja. La *prueba del ridículo* es una *reductio ad absurdum* de las presunciones sobre las propias hechuras.

A los profetas del Delfinado les ha de venir muy bien esta dosis de realidad. Es más amable que la *fasces,* aunque el paladar no esté hecho para el ricino. Les damos una vuelta por *St. Bart'lemy* un domingo por la mañana y

allí, sin dudarlo, sus extrañas voces y sus agitaciones involuntarias quedan admirablemente reflejadas en la actuación, facilitadas por el movimiento de cables y la inspiración a través de tubos. Y es que el cuerpo de los profetas, en su estado propio del profetizar, no permaneciendo en su poder, sino (como ellos mismos suelen decir) siendo órganos pasivos nada más, actúan por mediación de una fuerza exterior, y no tienen nada de natural, o semejante a la auténtica vida, salvo por sus sonidos y movimientos: así que, lo que pudiera ser un espectáculo del estilo imitando extrañamente [p. 374/432] una pasión, este en concreto trae a esta de la que hablamos a la vida con necesidad.[149]

El comportamiento del ser humano se transmutaría en el mecanismo más sencillo donde, como en un teatro de marionetas, todos gesticularían según conveniencia, mas no hallaríamos vida alguna en las figuras. Felizmente todo está dispuesto de muy otra manera para nosotros.[150]

Los descubrimientos que nuestros navegantes han realizado en los mares más lejanos y las más afiladas costas nos proporcionan un espectáculo tan entretenido como ilustrativo. Aquí vienen esos pueblos, que nos rodean como niños; a ojo diríamos que son de las más variadas edades. Nos circundan y, bien mirados, a través de su ejemplo nos recuerdan qué es aquello que hemos sido antes, de dónde hemos partido, y por dónde hemos pasado. A su vista, los vemos modelos de comparación, hitos de la distancia de nuestra propia edad y época del mundo. Nos lo parecen. Menos mal que la mano sabia del destino parece también habernos ahorrado su conocimiento hasta el instante en el que hubiéramos crecido lo suficiente como para hacer una aplicación útil a nosotros mismos de semejante hallazgo. Solo cuando el instante presente ha ocupado su sitio, su posición, respecto de otros instantes —esto es, cuando más y más instantes han pasado y tienen su sitio—, cuando más cosas han sucedido, más tiempo ha transcurrido, y más experiencia podemos haber cosechado, trivialmente, podemos hacer una aplicación útil de la comparación. Solo hay distancia y, solo hay perspectiva, cuando entre nuestra posición y la posición de comparación se han entrometido más cosas. Entonces puede pasar por buena la aplicación del ridículo. Para intercambiar dos posiciones debe haber al menos dos posiciones que se intercambien. Sin ganancia [p. 375/432] posible de bienes no hay dolor de la pérdida o ausencia. Como ante un espejo, «¡qué vergonzante, qué triste, es el cuadro que nos ofrecen de nuestra infancia estos pueblos! Y, ciertamente, el estadio en el que nos los encontramos no es todavía el primero. El ser humano comenzó de forma aún más despreciable».[151]

Para intercambiar dos posiciones debe haber al menos dos posiciones que se intercambien. Una por la otra. Está claro. Se podrán o no equiparar de tener exactamente el mismo número y carácter de relaciones con su entorno.

Si el conocimiento adecuado acerca de cómo denunciar [o exponer al público] cualquier debilidad o vicio fuera seguridad suficiente para la virtud que es la contraria [la que está justo enfrente], ¡en qué época tan excelente podríamos presumir que vivimos! […] Al menos uno podría tener la esperanza de que de este síntoma se siguiera el que nuestra era no se halla en un estado de decadencia; ya que, cualesquiera que fueran nuestros males, prestos nos encontraríamos a ser sensibles a sus remedios.[152]

El sano doble movimiento de la ironía, hacia y desde la otra posición es garantía de que cualquier peso que el plato de la balanza quiera medir para esta transacción pretende medir al menos lo mismo. Es garantía de la intención honesta no reservar sitio. La denuncia no es, empero, seguridad suficiente de la promoción del contrario, o —mejor dicho y sin ambages— no es promoción de su posición eminente en modo alguno. No se infla su importancia. Sí es, no obstante, seguridad de que no se guardan puestos fijos ni se comienzan procesos de santificación acelerados. En el golpe de timón de *lo privado* a *lo público*, y vuelta a empezar, todo acaba girando para descubrir su *right measure*. No hay privilegios, «leyes privadas» [*set-apart [p. 376/432] laws*]. No se atropella ningún hecho, ni hay casos especiales bajo la fórmula vacía «Frágil. Colocar siempre encima». Si bien esto no nos va a garantizar la virtud contraria, sí impide, al menos, que el vicio más partidario, el de más acá, se encuentre cómodo.

Todos los motivos, los intereses, y las inclinaciones juntos —los cuales pueden reunirse en un *sistema de fines* tolerable, coherente, y cuya satisfacción en este caso se llama felicidad personal—, constituyen el egotismo [*solipsismus*]. El *ich denke*, yo pienso, que ha de acompañar todas mis representaciones, tiene su homólogo en el *ich will*, yo quiero, que las reputa como propias. Este se encarga de dirigir lo que reclamo como mío, lo que llamo con el nombre de lo «mío». Todo esto y nada más que esto, forma un *sistema de fines*. Una constelación que gira en torno al punto inextenso, lógico, que es el *ich,* el yo. De muy distinta naturaleza puede presumir el amor propio o amor de sí [*Selbstliebe, Eigenliebe*] y el pagado de sí, la complacencia y presunción [*Wohlgefallen*], la *arrogantia.*[153] Donde aquel defiende su posición como tensión mínima de un sujeto que, para serlo en sentido propio, tiene la obligación ontológica de exigir al menos su derecho a ser, a ocupar su plaza, su derecho a *ex-tenderse*, tenderse o tensionarse desde sí hacia fuera —lo cual es cierta propiedad aunque sea una de extraña apropiación—; la *arrogantia,* por su parte, no está tan preocupada con el apropiarse de sí mediante la defensa, sino que más bien echa cuentas y observa que puede repetir un movimiento parecido aplanando toda la oposición. Esto es, lo que tiene una posición que se le enfrenta. La primera, mide su *right measure* con el espacio común, la segunda mide el espacio común con su medida. El origen primero del término *solipsismus* refiere de inmediato a la tesis general por la cual hay un anhelo de sí, hacia sí y en dirección a sí, un centro de gravedad —de *gravity,* formal— que consiste en una cierta benevolencia [*Wohlwollen*], un quererse bien. Para quererse bien, el contenido [p. 377/432] mínimo del querer debe estar en la *no-desaparición* [*Anweisung*], en la existencia [*Dasein*], homólogo con el *ich denke.* Es este *solipsismus,* pues, uno inofensivo, compatible, que no ofende al de otros. No es una amenaza —y así lo entiende Kant, como una condición primera distinta a la *arrogantia*, que es un *Wohlwollen* hipertrofiado. Por eso lo hemos llamado *egotismo*, pues el *solipsismus* egoísta, el que ha crecido patológicamente —por eso decimos de él que está «hipertrofiado», que ha olvidado su *right measure*—, es el que propiamente puede ser tildado de egoísmo, epistemológico o práctico. Su tesis es una bien distinta: todas las representaciones son mis representaciones, no hay otras. Es una tesis absoluta, irreductible. No hay otras alternativas porque todas son tenidas por mí.

Son mías. Yo soy la medida correcta de todas las cosas, que es lo mismo que decir que estas no tienen ninguna medida. No importan nada. Debe haber una solución intermedia entre el mondo amor de sí y el arrogante. Un sistema de fines que tenga medida.

Para intercambiar dos posiciones debe haber al menos dos posiciones que se intercambien. Donde no las hay, no hay ni comparación ni distancia posible. La ganancia objetiva de caminar una distancia —sea cual sea el sentido en que desgranemos la caminata— está en que uno es consciente cuando menos de estar caminando y de si se ha llegado o no a destino. La representación de la superioridad [*die Vorstellung des Vorzuges*], del empuje hacia delante, del progreso, y el aumento correspondiente del peso relativo [*das Gewicht des ersteren relativ hervorgebracht*] acumulado en los pasos que dejamos atrás, se compadece en su análogo métrico, la representación o magnitud de la inferioridad, de la distancia que decrece, a la que le van faltando algunos de sus pasos. No comenzamos a descender desde el origen del Mundo. A veces vamos fenómeno a fenómeno; otras venimos de fenómeno a fenómeno. Toda inclinación y todo impulso sensible está fundado en el sentimiento. En este sentido —en ese sentido de la comparación, dentro de una dirección de dos sentidos— el [p. 378/432] efecto, como sentimiento, puede ser positivo —el de la posición superior— o negativo —el de la posición inferior—. Por ser más claros, el sentimiento positivo es uno de ganancia, de apropiación, de satisfacción —de *satis*-, ser suficiente, tener suficiente— y el negativo uno de anhelo diferido, pérdida, espera prolongada, comparación insatisfecha entre el camino que lleva uno en las botas y la distancia que le queda por meter bajo las suelas, el esfuerzo que queda por volcar, la tensión que nos presenta una exigencia. «Por dañar nuestras inclinaciones», ir en contra de nuestro sistema de fines, competir en la comparación, meter distancia entre el deseo y su satisfacción, «se debe producir en nosotros un sentimiento que podría llamarse de dolor. […] A partir de conceptos *a priori*, hemos podido determinar pues la relación peculiar de un conocimiento […] con un sentimiento», el sentimiento de un displacer, un desagrado, pues el dolor nunca llega al espíritu humano sin ser elaborado.[154] *Superior-inferior* son solo representaciones de una comparación relativa. Y el yo empírico no es nada salvo una representación más. Está en lugar de la proporción y magnitud que se compara. Este sentimiento de un sujeto racional afectado ciertamente, como representación, se vive como humillación [*Demütigung,* enervación, eliminación de todo el nervio y la tensión en alguien], como desprecio intelectual [*intellektuelle Verachtung*]. Pensamiento del desafecto de sí, *des-aprecio*, consciencia en la representación de la inferioridad de la propia medida. «Intelectual» porque trata de representaciones. Así, la distancia que decrece entre la representación del amor de sí y la del que presumimos, se experimenta siempre como humillante. Como una negación de sí, cancelación [*Abbruch*] y una disminución de lo propio, que de poseerlo se desvanece ausente de nuestros libros de cuentas [*Abweisung*].

Pero más bien de otro grado del rigor nos advierte Kant en su texto del 88. El de Königsberg nos habla de una distancia [p. 379/432] comparativa tal que «derriba totalmente la presunción en cuanto todas las pretensiones de estimación de sí mismo, que quedan vanas y sin ningún derecho»,[155] «la abate por completo» [*schlägt sie gar*

nieder], «la debilita totalmente», «la derrota», «le infiere un perjuicio infinito»… Nada menos que «infinito» [*unendlich*], sin fin. No son casuales los adverbios y perífrasis absolutas totalmente, por completo, sin fin. La santidad de la ley kantiana instituye, por supuesto, la distancia comparativa máxima. Es «una constante objeción en su contra, y cuya visión obliga a apartar los ojos con desagrado [*mit Unwillen,* con un deseo de signo opuesto]»[156]. Con *Ekel* [repugnancia], con aprehensión, asco.

La repugnancia [*Ekel*] es el momento más negro del espíritu. La noche del alma, pues lleva su límite más bajo a la facultad de representación, a la fantasía. Esta extraña figuración reposa sobre la representación de algo que nos invita a probarlo, a tomarlo, oponiéndonos al mismo tiempo nosotros con violencia reactiva. El desprecio, la repugnancia, es la comparación que conmueve todo el ser de algo. Es su *per-versión*, esto es, su puesta del revés, su punto más bajo de estrés intelectual. Kant habla más bien de esto, y no de mera humillación. Habla de un «perjuicio infinito» [*unendlicher Abbruch,* cancelación u obliteración infinita, definitiva]. Habla de aniquilación, de volver algo a la nada. Obviamente, aquello que puede aniquilarse, que puede hacerse nada, una fosfatina, no convoca el aprecio. Nos desagrada. No queremos la nada porque no tiene ningún valor [*mit Unwillen*]. Lo que todos dejan y nadie toma. No extraña por ello que, como consecuencia casi estética, las posibilidades de representar la nada sean más bien escasas. Lo que repugna es la representación del concepto de algo arrastrado a su extremo más bajo. El sur del ideal. El dolor intelectual más agudo y desesperante, pues ya no hay nada mejor que esperar. El verdadero desprecio y la verdadera humillación. [p. 380/432] Una distancia excesiva, exagerada en la sima, entre lo que es con suficiencia y lo que pervertidamente —mal vertido— se hace que sea. Si hay un cenit, este es el nadir. Pero entonces el punto más alto debe ser simétrico, el de la distancia excesiva ascendente, el de lo que provoca verdadero entusiasmo. Aquello que, apremiándonos a probarlo, a tomarlo, no nos remueve el ánimo para que nos exiliemos de su círculo.

Aquello cuya representación, como fundamento determinante, nos humilla —nos hace descender de nuestro pedestal y primera posición en nuestra conciencia—, despierta por sí mismo, en tanto positivo, un respeto [*Achtung*], cierto miramiento y atención, cierto cuidado. El respeto no es sino la representación «desde abajo», «desde lejos», de una distancia comparativa. No tiene en sí nada de despectivo, es una estimativa del tiro parabólico de nuestras posibilidades. El sentimiento nunca va más allá del sujeto. Es el sujeto el que se relaciona sentimentalmente con la distancia que prevé. Esta distancia es terreno abonado a la imaginación. La cara objetiva de lo que produce el respeto es lo que refiere al contenido y atributo de «lo respetable». Lo dignificado. «Lo respetable» y «lo que respeta» son dos cosas distintas, relacionadas, pero distintas. Es trivial que dignidad y repulsa se autoexcluyan como conceptos entre sí. Como quiera que fuese, la *Herrlichkeit,* la santidad, el respeto, no han terminado de salir del dominio del espectador, subjetivo. Por eso Schiller prefiere el término *Majestät* para la cara objetiva —la perspectiva desde lo alto—.

> El hombre consciente de su culpa [de la representación de ella] vive en perpetuo temor de encontrarse en el mundo sensible con [lo que ha imaginado, la medida que ha pensado] en sí mismo y ve un enemigo en todo lo

> que sea grande y hermoso y perfecto [*was groß und schön und trefflich ist, seinen Feind erblickt*].[157] [p. 381/432]

Consciente de su culpa, del peso de la distancia, descubre que el *mundo sensible* da para colmar sus más dulces sueños, pero también —cómo no— sus peores pesadillas. Todos esos posibles, medios y recursos alberga en él. Por definición, todo lo que es grande —excelente o excedente en cuanto a extensión—, hermoso —excelente estéticamente— y perfecto, acabado —concepto formal por antonomasia, absoluto respecto de su concepto— es, de entrada, enemigo. Enemigo porque lo somete a vigilancia. Ha llegado este al término de su andadura, y como el respeto como acción sobre el sentimiento presupone la finitud de los seres —que hay una comparación y distancia entre medias, sobre los cuales se impone— no puede ser atribuido a un ser supremo, a todo lo que es grande y hermoso y perfecto, que es un ser libre de toda finitud, al dueño de nuestro destino, o al mismísimo futuro. Esto es, a los que no tienen espacio ni tiempo que recorrer, los que no necesitan de la dilatación de la experiencia para acabar siendo justos, bellos y sabios.

Parece que, en este caso, sería la admiración la contrapartida vecina como representación análoga.[158] Perverso chantaje: respeto como precaución [*Rücksicht*], o como admiración [*Bewunderung*]. Negativo o positivo. Schiller no niega las dos faces de Jano.

> No hay que confundir el respeto [*Achtung*] con la admiración [*Hochachtung*, alta estima, benevolencia][…] La admiración es un sentimiento más libre [esto es, con más posibilidades]. Aun el malvado debe respetar [*Achten muß auch der Nichtswürdige das Gute*] el Bien, pero para estimar a quien lo ha hecho [y, consecuentemente, al Bien como tal] debe dejar de ser un malvado.[159]

Aun el malvado debe, está obligado, a respetar y el justo puede gloriarse en la admiración, libremente. Por esto no deben [p. 382/432] confundirse. Hay una obligación, un *muß* [deber ser] irresistible, absoluto. Ese *muß* es la constancia de la distancia, que como magnitud es dentro del círculo de su perfil, de su propia medida, absoluta. Hasta el malvado debe saber contar la distancia que lo separa de la ley moral excelente, aunque no la acate. La ley moral tiene *Majestät* aunque no se cumpla en este mundo. Objetivamente. Es la exhortación [*Aufförderung*], el derecho, el fuero que sugiere la separación y distancia comparativa. Pero, claro está, hay muchas virtudes y hay muchos respetos, hay muchos principios. Cada magnitud es relativa. El respeto es un sentimiento más libre cuando implica no solo distancia, sino movimiento, el movimiento hacia el destino admirado. Y lo es porque el admirador no solo debe respetar —cuidarse de…, atender a… — el valor objetivo de lo admirado, de su magnitud, sino que además lo aprueba y desea su existencia. La condición puede ser más básica y fundamental: más que ser un interés de apropiación, lo que desea es un mundo en el que lo admirado exista. Es una invitación a andar el camino. Un acicate al caminar. No es una extravagancia, pues tenemos destino aunque sea lejano, y justamente cuanto más alejado esté a nuestra vista, más libre será, pues da más ocasión a que en todas esas sucesivas distancias que la tortuga debiera recorrer como penitencia, se pueda hacer contingente lo necesario, y necesario lo contingente. Y es que el entusiasmo «sorprende en su

extensión, y además de ser tenido por muy poderoso [*is wonderfully powerful and extensive*][…] es la cosa más difícil de este mundo de conocer completa y distintamente».[160] ¡Ni siquiera el ateísmo está exento de él! Es *wonderfully*, *wunderlich*. Sorprende, maravilla, es digno de admiración. Es la distancia en sí. Implica la magnitud, *ergo*… A saber, si es digno de ser admirado, debe ser admirado, hay que respetar su distancia o ignorarla junto con él. Objetivamente. ¿Es explicable el movimiento en cadena del entusiasmo, el pánico [p. 383/432] final de la multitud, mediante el recurso consecuente con lo dicho que reza que «el entusiasmo es, a su vez, entusiasmante»? El movimiento invita al movimiento. Invita a irle «dando vueltas». Los cuerpos [*Gruppen*] tienden a conservar su estado de reposo o de movimiento, de decadencia o ascendencia. Sean vivos [*lebendig*] o muertos [*tote*]. Y esto porque no puede hacerse elisión de la cara positiva del respeto. Es quizás por ello el segundo sentimiento —y lema— en su necesidad que puede deducirse a priori. «Puede que se nos advierta de que hacer un mal uso del instrumento no será raro […] [pero] la propiedad del pensar […] solo puede provenir del juicio [trial, prueba] y la experiencia de aquello que es lo mejor».[161] La propiedad del pensar [*justness of thought*], su justeza o justicia, su adecuación, solo puede producirse con el intercambio y comercio cierto con lo que objetivamente es lo más elevado. Lo más alejado y por ello lo más excelente. El bien más excelente.

El entusiasmo [*Enthusiasmus*], no consiste en una pretensión de darse importancia, directa. No es la institución del *sí mismo*, o no debe serlo. Sino que se propone predisponer al ánimo para algo importante. El espíritu se tiende y extiende hacia fuera. Más justamente dicho y pensado, propone el objeto del entusiasmo ir haciendo a aquel, al entusiasta, ocupar una posición avanzada, lo va acercando a una posición con una promesa. Lo invita a dejar el sillón. Se alejan todos los motivos de la distracción, de lo que divide al ánimo o, lo que es lo mismo, se acercan todos los motivos de la atención. Se dirige la mirada. Tensa entonces la fantasía, como gato que prepara su salto, otea sus posibles. Ante el bien futuro, huyendo del mal pasado, espera y acumula los preparativos. Es decir, acumula movimientos para otros movimientos. Fluye. Nos prepara para una larga caminata. La letanía es: ¡Continúa, sigue! Cuando ya no se puede caminar con los pies, se camina con la cabeza. [p. 384/432]

El desconocimiento de la ley no exime de su cumplimiento. Sabemos pues que la realización de cualquier idea requiere —exige como primera condición y primer momento — un esquema [*Schema*], es decir, demanda lo mismo esencial variedad, que orden en las partes. Puedo iniciar la serie, y empezar a contar desde el inicio del mundo, o ir fenómeno a fenómeno desde su centro. El esquema es el mismo, mide lo mismo, pero no así el orden. El esquema, quede finalmente en unidad técnica, o arquitectónica, tiene que comprender primero el esbozo —*monogramma*— y la división del todo en sus *membra disiecta*, y tiene que hacerlo en conformidad con la primera idea. Tiene que llevar una dirección. Tiene que ser coherente y complementario. Se verá entonces que andamos dando vueltas en torno a una idea, sea como fuere, pero con que se ande sin conciencia de un destino no quiere decirse que se haga sin dirección. Deambulamos, vagamos. A la espera de que con tanto movimiento el guiso acabe espesando.[162] Construimos nuestro

conocimiento a golpe de esquemas arrojados al mundo como las redes del pescador al mar, antes bien que con el celo y la atención del arponero. Todos aquellos fenómenos están desperdigados en el espacio y en el tiempo, en los aquí y ahora. Son multiplicidad [*Mannigfältigkeit*], variedad, mas multiplicidad ordenada. Distancias dispersas que hay que apacentar: gracias a la síntesis sucesiva de la aprehensión [*Synthesis der Apprehension*], mi vista recorre los momentos que forman cada uno de los fenómenos y objetos, y las partes de ellos mismos que les corresponden. A todas ellas y ellos pretendo hacerlos «míos». Me los bebo, los adquiero, me los apropio con el ansia de un Saturno cualquiera. Si así se quiere ver, los «aprehendo». Conocer, percibir, dependen de mi determinación a *tomar-dejar* alguna de estas partes; pero las partes siguen siendo partes. ¿Cómo saber que las que acumulo como tesoros no son siempre la misma mil veces repetida? Gracias [p. 385/432] a la síntesis de la reproducción [*Synthesis der Reproduction*] no cedo a la línea de costa lo que con celo le he ganado al mar en sus fueros, ni devuelvo a este lo que mis redes apresaron en él con tanto esfuerzo. Tampoco dejan atrás las gastadas suelas de mis botas el camino con que se han atareado. La síntesis ordena las cuentas de la representación; distancia medida es distancia anotada. Solo, nada más, se hace camino juntando el antes con el después. Huelga decir que el antes y el después deben seguir siendo ellos mismos en su identidad. Hasta aquí llega por sí solo el esquema. Llega a implementar la posibilidad del movimiento en una dirección y al menos en un sentido; el tercer y último momento es una pequeña mejora del anterior. Es el del reconocimiento [*Anerkennung, Synthesis der Recognition*]. En el acto de reconocer vamos un poco más allá de la medida a pulgadas y la imputación del *antes-después*. Es este el reposo relativo de todo este caminar. Cuando la experiencia cuaja lo suficiente como para poder dirigir la mirada y decir «x es esto», entonces podemos recuperar, en parte, el resuello. La variedad conservada, el racimo de experiencias, tiene una forma definida. Ya no es enemiga. Tiene una forma definida por una unidad que no divide nuestra atención. Podemos considerarla propia. Es nuestra. La *in*-corporamos. Le damos un cuerpo y unidad y nos la damos como cuerpo y unidad. Esta unidad es el concepto de ese algo.

Como criatura de la razón en movimiento, esta cristalización es al mismo tiempo el reconocimiento de un derecho sobre nuestras facultades cognoscitivas. La representación es pacto sellado con la experiencia. Es la sumisión de una parte de nuestras capacidades ante un objeto. Una obligación que es aprobación. Una necesidad cedida ante la exhortación. La *Estética trascendental* no deja de ser una ética *in nuce*, primitiva.

Toda síntesis es un acto de la imaginación [*Einbildungskraft*]. Un acto de posesión orientado, pero fluido. Sin huesos. Estoy obligado, aun así, a tomar una unidad de medida —en principio, cualquier unidad de medida—. Esta unidad primera es el [p. 386/432] esquema. Versátil. El esquema, el concepto [*Begriff,* lo apresado], han sido ambos bocados. Más o menos grandes. Pero el segundo tiene en sus haberes el ser bocado digerido. Debo decidirme o determinarme respecto de la *right measure* con que deseo tomarme o dejarme al mundo. ¿Será adecuada la medida de mis quijadas para dar cuenta del plato servido? Las raciones tienen su *tempo*, una iteración. Cosas del masticar.

Que no se mida a pulgadas, varas o palmos no quiere decir que no se mida. Se mide con espacio y con tiempo.

> En esta clase de representación el ánimo se siente impelido […] Se trata de un movimiento (sobre todo en sus comienzos) que puede compararse a una conmoción, […] lo excesivo para la imaginación (hasta donde es empujada en la aprehensión de las intuiciones) es, por así decirlo, un abismo donde ella misma teme perderse.[163]

Nos ponen el plato delante, y todo resulta en principio apetitoso. Pero no tenemos cubiertos. El apetito nos puede, y armados de paciencia, ya que no de buenos modales, tomamos la pieza con las manos, la rodeamos buscando el lugar del mordisco, y atacamos. ¡Qué decepción descubrir que no hay por dónde cogerla! La primera solución es muy sencilla y hasta cierto punto lógica: abrimos más la boca. En el apetito, que es el progreso imaginativo, «siempre podemos alcanzar unidades mayores».[164]

Se trata de un bocado que, en un primer momento, puede compararse a una conmoción, a una *coacción* y *resistencia* sobre la mismísima facultad del imaginar. Aquí la *Analítica de los principios* de la primera *Crítica* arroja, una vez más, una extraña luz, la última, sobre los resultados de su ética. Es una tensión imposible sobre aquella. La imaginación entera se estira, trata de comprehender la experiencia que una y otra vez la esquiva, que [p. 387/432] está ahí delante, pero que no cede las maneras ni los consejos sobre cómo tratarla, «y en esto se percibe al mismo tiempo la falta de adecuación de esta capacidad ilimitada […] para captar con el poder mínimo del entendimiento un patrón de medida apto para la estimación».[165] Se abaten sus presunciones, y es de esperar que, donde sus presunciones son acordes a su capacidad ilimitada, el perjuicio sobre ellas sea infinito. En su mayor esfuerzo, la imaginación se rinde ante el objeto que la somete. Aquel que la derriba, el que la humilla. El que es claramente superior. No puede con él. Evidentemente, en el mundo en el que la expresión va unida a su sentimiento con el carácter de la necesidad, el sentimiento que aquí se experimenta es el de dolor [*Schmerz*], displacer [*Unlust*]. Es el sentimiento que acompaña a la conciencia de la facultad sometida a su máximo estrés: una nueva imposibilidad de la representación, la segunda en ser deducida *a priori*. El dolor es la experiencia representada en la tesitura de la resistencia del organismo ante el daño. Es su esfuerzo y reacción en sentido contrario. Cualquier determinación pretendida de la magnitud de un fenómeno, de su medida, no puede en modo alguno ofrecer algún concepto absoluto de la misma, sino siempre comparativo, relativo. «Sublime [*das Erhabene*] es aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño».[166] Es un límite máximo. Es aquello que es grande sin más, que no es más que grandioso, solo grandioso. No es algo sin más —*simpliciter*— sino grande sin más—*absolute non comparative magnum*—. Es aquello que es grande independientemente de toda comparación, o, donde la comparación ya no es posible.[167]

Si para Schiller la libertad es la posibilidad de tornar lo necesario en contingente, de reclamar un derecho sustraído injustamente [*unjustness of thought*], se entiende nuestro afán en que la imaginación [p. 388/432] explique hasta aquí su dinámica a la perfección. No hay que hacer muchos esfuerzos por nuestra parte. Es casi una redefinición de más,

de regalo. Lo sublime, al menos en sus comienzos, es experimentado como la imposición coactiva, de sometimiento y rebajamiento, del objeto que supera y reclama un derecho a la libertad que es la imaginación. La imaginación debe ceder parte de sus fueros. Pretende, y es amonestada. La resistencia es tal que debe rendirse, devolver parte de lo que quería tomar. El objeto «sublime» la obliga, la exhorta a la obligación con la fuerza de la necesidad. Para el análogo del límite mínimo de lo que repugna, tenemos en el otro extremo aquello que no es sino sublime.

> Poder [facultad, *Beschaffenheit*] es la capacidad que se sobrepone a los grandes impedimentos. A lo mismo se le llama *fuerza* cuando se impone también a la resistencia de aquello que posee poder […] La Naturaleza es un poder que no [debería por sí sola] tener fuerza sobre nosotros.[168]

No debería humillarnos, pues aniquilado el poder, el puede de las posibilidades y recursos, lo que nos queda en el morral es el pasaporte al reino de la necesidad, al de la violencia, y la foto que sobre la que se estampa el pase tiene todas las trazas de la representación que disgusta, que desagrada. La repulsa ante la impotencia.

Pero lo negativo ha de pagar con su lado positivo, y el reino de la libertad ha de tener también sus épocas si es que las ha tenido el de la necesidad. Aunque hayan sido menos las ocasiones en que se ha narrado la historia de las de este. Nosotros también poseemos un derecho. No estamos mancos.

> Entonces aquella magnitud de un objeto en la que la imaginación emplea infructuosamente todo su esfuerzo de comprehensión, [p. 389/432] tiene que conducirla […] a un substrato suprasensible (como fundamento del mismo esfuerzo para ella y, al mismo tiempo, del objeto) que [puesto que es en el último aliento juzgado de límite superior] es grande por encima de todo patrón de medida de los sentidos [que ya ha acumulado] y que, por tanto, permite enjuiciar como sublime no tanto el objeto, cuanto más bien la disposición del ánimo que lo estima.[169]

A este doble movimiento de la libertad imaginativa lo ha llamado Kant *subrepción* [*Subrepzion,* ocultación en vistas a obtener lo que de otra manera no se obtendría, añagaza, *como si*…].[170] En ella se confunden los límites fronterizos. Una cuestión de perspectiva. Como representación, el momento de *lo sublime* es la auténtica medida de la remoción de un impedimento, de la victoria sobre una resistencia y la eliminación de los obstáculos como causalidad intelectual efectiva. Tras haber depuesto uno las armas y concedido su influjo, «no se puede saciar de admirar su majestad, y el alma cree elevarse a la misma altura en que ve elevaba sobre sí y sobre su frágil naturaleza al santo objeto del mismo».[171] Una sumisión libre [*Selbstbilligung,* autodepreciación].[172] Lo sublime [*das Erhabene*] por el lado del objeto, procura elevación [*Erhebung*] por el lado del sujeto. Sin más, absoluta. Ser libre es resistir la fantasía pobre y estrecha, no gozarse en un espíritu limitado, «yo no puedo ser amigo de ningún hombre que no tenga capacidad [*poder*] para una de las dos cosas, [la virtud, el delito] o para ambas» —dice Schiller —.[173] Pero dice más: «Yo no puedo ser su amigo […] [porque] no se elevará jamás a virtudes y delitos audaces, ni en lo ideal, ni en lo real, y esto, es mal [p. 390/432]

asunto…».[174] La posibilidad de la «audacia», de la «elevación», es la medida a lo alto, donde la variedad era la de lo largo en lo que a libertad se refiere.

El más alto goce de la libertad limita con su plena pérdida, y la embriaguez del espíritu, con el vértigo del placer sensual. «La majestad debe quitarle al espíritu su libertad […] me inclinaré ante ella, si es posible, hasta en los mundos venideros».[175] Debe quitársela como un «no poder hacer otra cosa», como un «no poder sino conocer, querer eso». Reconocer eso. Una llamada [*Beruf,* vocación, convocación] de atención.

> Cuando el alma fija e hilvana su atención sobre varias ideas, y lleva las mismas a una nueva asociación, se dice que inventa [*erdichtet*]. Cuando la dirige individualmente a cada una de las determinaciones de aquellas y las piensa con detenimiento en sus asociaciones presentes, se dice que analiza [*sondert ab*]. Aquella por mediación de la invención piensa hacia ellas; esta, a través del análisis, piensa desde ellas […] Es la atención [*Aufmerksamkeit*], pues [la fuerza y el poder de] aquello con lo que fantaseamos, por medio de lo cual sentimos, gracias a lo cual investigamos y poetizamos, con lo que queremos. Es el influjo efectivo del alma sobre el órgano del pensamiento.[176]

Todas esas divisiones de la atención son posibles. La atención es portavoz de la libertad. Es el «yo pienso» que se orienta hacia «lo suyo», hacia lo que desea, para hacerlo de su propiedad. La atención es la representación subjetiva en lo epistémico de una reclamación al tribunal de nuestra libertad. Del tomar y el dejar. Es una sustracción del mundo a nuestro poder, en ciertas ocasiones, y una cesión e inversión en otras. Las cosas llaman [p. 391/432] nuestra atención y les respondemos o no. Aquel objeto, aquel individuo, nos la roba, y nos descubrimos admirándolo. Apartamos o convocamos la mirada, acuciados por mil focos de interés que nos la reclaman.

Concluyamos. Sería este el tema para el hilo de una ciencia del agrado y el desagrado, del ánimo encendido o del corazón deprimido, de una ciencia que pudiera dar cuenta de ambas actitudes y los objetos ante los que aquellas se despiertan a la vida y a la actividad: qué nos motiva y cómo nos motiva, qué son esos bienes excelsos que la Historia debe cuidar, atender. Una ciencia —en definitiva— que nos informara puntualmente de lo que guarda el objeto y el bien para sernos ora repulsivo, ora atractivo, una que explicara entonces el secreto lazo de unión entre el *querer* y el *merecer del querer*. Una, finalmente, que descubriera el misterio que media entre la inclinación subjetiva y el deseo objetivo o contenido de la voluntad. ¿Por qué se quiere y se desea lo que se quiere? Sería esta ciencia una suerte de *estética objetiva*, esto es, una ciencia del porqué del agrado y del desagrado, del placer [*Lust*, *Interesse*, *Vergnügen*] y el displacer [*Unlust, Ekel, Schmerz*]. Una ciencia, por cierto, imposible de todas todas para *Herr* Kant. Esta ciencia vaticinaría que la belleza es «libertad en la aparición»,[177] libertad en la manifestación que [p. 392/432] es el aparecer del fenómeno. Y es que la libertad delegada, es derecho instituido se mire por donde se mire. Un fuero que se reconoce. Los bienes reclaman un derecho, por eso son bienes. Una *estética objetiva* se hace necesaria, una que complemente a la subjetiva, obviamente.

> ¿Cuándo decimos de una persona [por ejemplo, Reinhold] que va bien vestida? Cuando ni el vestido a causa del cuerpo, ni el cuerpo a causa del vestido pierden parte alguna de su libertad […]. Las ropas que llevo exigen de

mí, a semejanza de un criado vergonzoso, que nunca les deje de hacer notar que me sirven,

demasiado holgadas o demasiado prietas y estrechas se enseñorearían de mi persona, convirtiéndose el criado en amo y viceversa. Algo ridículo. «El vestido me promete usar tan modestamente su libertad [su posibilidad y ser en la aparición], como para que la mía no sufra detrimento; y si ambos mantenemos la palabra, el mundo entero dirá que voy bien vestido».[178] *Kultur* es la creación de aquellos bienes que obligan y exhortan a su veneración, al *entente cordiale*. Historia no es sino el relato de cómo llegan a merecerla.

> «No hay juez más justo del mérito ajeno […] Para ella trabajan todas las mentes […] Todo lo que ha adquirido en el reino de la Verdad, lo ha adquirido para todos».[179] [p. 393/432]

1 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 749.
2 Schiller, F., «Über Anmut und Würde», en *SW*, V, p. 487.
3 *Ibid.,* p. 488.
4 *Ibid.*
5 *Ibid.*
6 *Ibid.,* p. 450.
7 Mientras que «carácter es aquello que manifiesta la decisión, esto es, aquello que uno prefiere o evita […] *manera* de pensar son los discursos a través de los cuales demuestran [los personajes] qué existe o no existe [para ellos], *o expresan pensamientos generales»* (Aristóteles. *Poética*, lib. I, cap. VII, 1450b, p. 51. El subrayado es mío), pensamientos que, en tanto expresión, unen como efecto de su causa el medio al fin.
8 Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 147.
9 Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *op. cit.,* p. 8.
10 Schiller, F., «Über Anmut und Würde», en *SW*, V, p. 445. El subrayado es mío.
11 *Ibid.*, p. 447.
12 Schiller nos regala uno de sus bellos ejemplos para ilustrar el caso. Es la sutil diferencia que hace del aprendizaje y de la enseñanza —una cierta *necesidad*— un vehículo de la libertad más que un corsé que la estrangula. «El maestro de danza acude, indudablemente, en ayuda de la verdadera gracia al proporcionar a la voluntad el dominio sobre sus instrumentos y allanar los obstáculos que la masa y la gravedad oponen [como resistencias necesarias] al juego de las fuerzas vivientes. Y esto no lo puede lograr, desde luego, sino de acuerdo con reglas que mantienen el cuerpo en un adiestramiento saludable y que, mientras la pereza opone resistencia, pueden ser rígidas, es decir, coercitivas, y pueden también parecerlo. Pero en cuanto da por terminada su enseñanza, la regla debe haber prestado ya en el aprendiz sus servicios, de suerte que no tenga que acompañarlo en el mundo: en suma, la acción de la regla debe volverse naturaleza» (Nota de Schiller, F., *op. cit.,* p. 451). El carácter se forja. Uno se hace su espíritu a costa de un cuerpo, uno que es pasivo en parte por culpa de ser un objeto entre objetos, pero se hace un espíritu también gracias al cuerpo [*aus*]. Así, «la Naturaleza, aunque fija al hombre su destino [necesario], confía a la voluntad humana su cumplimiento, la relación actual entre su estado y su destino no puede ser obra de ella, sino que ha de ser entendida como obra del propio hombre. *La expresión de esa relación en su aspecto exterior no corresponde, pues, a la Naturaleza, sino a él mismo; vale decir, que es una expresión personal.* […] [De esta *mímica* podemos descontar la parte de lo *natural* de la de lo *personal* siempre] pues aun cuando estos rasgos mímicos, en su mayor parte y hasta en su totalidad, fueran simple expresión de lo sensorial y pudieran corresponderle, por lo tanto, como mero animal, *el hombre estaba, sin embargo, destinado y capacitado para*» hacer de su naturaleza algo por medio de su *libertad*, y esta dejación en sus funciones sería igualmente expresiva. Expresiva [*sprechend*] de que «el *no-uso* es esta capacidad y el incumplimiento de su destino […] *es por igual moralmente expresivo en la misma medida en que el abstenerse de una acción ordenada por el deber es también una acción*» (*Ibid.*, pp. 454-455. El subrayado es mío).
13 Kant, I., *KrV* B38 y ss.
14 Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *op. cit.,* p. 8.
15 *Ibid.*
16 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 767.

17 *Ibid.*
18 Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 31.
19 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, p. 763.
20 *Ibid.,* p. 761.
21 *Ibid.* Por supuesto que «es de boca en boca [como] se reproducía un hecho a través de una larga serie de linajes [genealogías, mitos, tendentes a atar la fugaz existencia a la cadena perenne de los hechos,] y puesto que se transmitía a través de medios que se transforman ininterrumpidamente, [hubo de esperar a la forma más constante de] […] la escritura […] [En esencia, no obstante son lo mismo, expresan lo mismo]. La tradición viviente o la saga oral es por ello una fuente poco fiable para la historia», pero es una fuente con todo el derecho (*Ibid.*).
22 *Ibid.*
23 *Ibid.*, p. 763. Es sorprendente encontrar dicha idea en Schiller, adelantándose en más de un siglo al reconocido como elemento revelador de la Filosofía de la Historia del eminente Michel de Certeau, un elemento que refunda la epistemología del hecho histórico anterior en base a lo que él llama una *asimetría asumida.* Para De Certeau, «la historiografía (es decir «historia» y «escritura») lleva inscrita en su nombre propio la paradoja —y casi el oxímoron— de relación de dos términos antinómicos: lo real y el discurso» (De Certeau, M., *op. cit.,* p. 5). Su escritura supone un orden cronológico que arroja el resultado de un texto cerrado, completo, que rellena sus intersticios: orgánico. Este procedimiento es inverso al propio proceso de investigación previo. En él se procede realmente de una forma que De Certeau califica de «escritura foliada», esto es, por documentos o fuentes superpuestos o complementarios. Fragmentado pues, y que puede ser reiterado al infinito desde el presente. Así, «una mitad [del discurso], continua, se apoya sobre la otra, diseminada, para poder decir lo que significa la otra sin saberlo» (*Ibid.*, p. 110), esto es, *reflexivamente.* Ambas partes son necesarias ya que, de donde se obtiene de la continuidad la «coherencia argumentativa», se obtiene de la cita, de la fuente, del documento, lo que produce la confiabilidad o «aprobación». Una convalidación del saber, una verdad*,* se logra solo con ayuda de las dos partes.
24 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, p. 750.
25 *Ibid.*, p. 751.
26 *Ibid.,* pp. 751-752.
27 *Ibid.*, p. 763.
28 *Ibid.,* pp. 758-759.
29 *Ibid.*, p. 760.
30 *Ibid.,* p. 761.
31 *Ibid.,* p. 764.
32 *Ibid.,* p. 764.
33 *Ibid.*
34 *Ibid.*
35 *Ibid.*, p. 763.
36 *Ibid.*, p. 762.
37 *Ibid.,* p. 767.
38 *Ibid.*
39 *Ibid.,* p. 764.
40 *Ibid.,* pp. 752-753.
41 Bermejo, J.C., «Psicoanálisis del conocimiento histórico», en *op. cit.,* p. 116
42 Kant, I., «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» Ak. IV, p. 459.
43 Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 30.
44 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 758.
45 *Ibid.*
46 *Ibid.*
47 *Ibid.*, p. 749.
48 Ibid., p. 755.
49 Nota de Kant, I., «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis», en Ak. VIII, p. 283.
50 Kant, I., «Kritik der Urteilskraft», en Ak. V, p. 209.
51 Cf. con Kant, I., «Kritik der Urteilskraft», en Ak. V, pp. 293-296.
52 Nota de Kant, I., «Über den Gemeinspruch…», en Ak. VIII, p. 283.
53 Kant, I., «Kritik der Urteilskraft», en Ak. V, pp. 429 y ss.

54 Schiller, F. „Über Anmut und...«, en *SW*, V, pp. 456-457.
55 Schiller, F. „Was heißt und zu welchem...«, en p. 756.
56 *Ibid.*, p. 755.
57 Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 73. Nos hemos decidido por la traducción del concepto de *Selbstsucht,* por la de «egotismo» aunque la prosodia general parezca demandar el empleo del término «egoísmo» y así se haya reflejado en otras traducciones. La decisión ha correspondido a la diferencia patente que se ha querido conservar entre el uso popular del segundo concepto y término, y el que Kant forja como un uso filosófico y más especializado. El «egotismo» kantiano no es solo el ciego afán de un yo que desea de modo más o menos consciente, figura central aunque casual protagonista de una serie de motivos y caprichos. Kant en la *Kritik der praktischen Vernunft* está pensando más bien en un todo complejo que arracima no solo deseos caprichosos, sino un proyecto de vida, un sistema de fines nada casual, como un sistema solar en miniatura en torno al cual giran los planetas que son los intereses como alrededor de una órbita. Sin el primero, sin el individuo y sus «órbitas», los deseos son universalizables en el sentido de que pueden ser de cualquiera, o de un cualquiera. Así empleamos su casualidad. Por finalizar la metáfora, donde el egoísmo imita al giro centrípeto como movimiento sencillo, la órbita incorpora una complejidad aumentada en la que cuenta la «masa» de los cuerpos gravitatorios, esto es, aquí el peso de lo deseado y el que el individuo deseante se supone a sí mismo. «Egotismo» incluye además cierto matiz epistemológico, consciente a largo plazo y en ello necesario, que Kant pretende conservar con la curiosa mención al *solipsismus* que va entre paréntesis. Este es un matiz que el empleo de «egoísmo» ocultaría sin quererlo amparado en la cotidianidad.
58 *Ibid.*, p. 75.
59 Schiller, F. «Was heißt und zu welchem...», en *SW*, IV, p. 755.
60 *Ibid.*, p. 751.
61 *Ibid.*, p. 755.
62 *Ibid.*, p. 757.
63 *Ibid.*, p. 750.
64 *Ibid.*, p. 753.
65 *Ibid.*, p. 758.
66 *Ibid.*, p. 760.
67 *Ibid.*, pp. 758-759.
68 *Ibid.*, pp. 760-761.
69 *Ibid.*, p. 761.
70 *Ibid.*
71 *Ibid.*, p. 763.
72 *Ibid.*
73 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das... », en Ak. VII, p. 84.
74 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende... », en *SW*, IV, p. 764.
75 Kant, I., «Erneuerte Frage: Ob das... », en Ak. VII, p. 92.
76 Kant, I., «Idee zu einer... », en Ak. VIII, p. 17.
77 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem Ende... », en *SW*, IV, p. 760.
78 Nota de Schiller, F., «Über Anmut und... », en *SW*, V, p. 457.
79 *Ibid.*
80 *Ibid.*
81 Schiller, F., «Philosophische Briefe. Theosophie des Julius», en *SW*, V, p. 353.
82 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem...», en *SW*, IV, p. 757.
83 *Ibid.*, p. 760.
84 *Ibid.*
85 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 762.
86 *Ibid.*
87 Nota de Schiller, F., «Über Anmut und…», en *SW*, V, p. 450.
88 Kant, I., *KrV* A502-B474.
89 *Ibid.* A409-B436.
90 *Ibid.*
91 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 762.
92 Kant, I., «Kritik der Urteilskraft», en Ak. V, p. 209.
93 Kant, I., *KrV* A836-B864.
94 *Ibid.* A86-B119.

95 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 765.
96 *Ibid.,* pp. 765-766.
97 Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 30-
98 Kant, I., *KrV* A834-B862 y A835-B863-
99 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 763.
100 Kant, I., *KrV* A848.
101 *Ibid.* A835-B863 y A836-B864.
102 Kant, I., *KrV* A345-B404 y A346-B404.
103 *Ibid.* B133-B134.
104 *Ibid.* A354.
105 *Ibid.* B134.
106 *Ibid.* A86-B119.
107 Kant, I., «Kritik der Urteilskraft», en Ak. V, p. 209.
108 Kant, I., «Reflexionen zur Moralphilosophie (Phase η). Aus dem Nachlaß», en Ak. XIX, p. 93. El subrayado es mío.
109 Schiller, F., «Über Anmut und…», en *SW*, V, p. 457.
110 Kant, I., *KrV* A87-B119.
111 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, pp. 763 y 750.
112 Kant, I., *KrV* A800-B828.
113 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 749.
114 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 758.
115 Berghahn, K.L., *op. cit.* p. 60.
116 Schiller, F., «Über Anmut und…», en *SW*, V, p. 457.
117 Schiller, F., «Über Anmut und…», en *SW*, V, p. 457.
118 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 764.
119 *Ibid.*, p. 756.
120 *Ibid.* El ser humano no es, desde luego, un ente angelical incorpóreo que pulula sin tocar el suelo por dondequiera que la Creación se decide a avanzar. No es casual la relación que tiene con su medio, es determinante. Siempre está tocada por la necesidad. Pero, porque esté tocada por la necesidad no se colige de inmediato que todo y nada más que esto sea su relación con el citado medio. Al ser humano le interesa el principio de su querer como contenido, pero no como puede interesar el fetiche, sino como vía hacia la posesión de la propia autonomía. La apropiación de este principio. Si este, aunque sea en su foco más irrazonable —el del deseo — aún pertenece a otro, no puede entonces llamarse *auténticamente autónomo*. Puede llamarse autosuficiente, porque se sustenta con el alimento que se le pone en la boca, pero no autónomo. Pues entonces su casualidad no es tal, sino que está determinada desde fuera por otro ente de la casualidad. *Mündlichkeit,* el hablar por propia boca y en representación propia, como mayor de edad, es el símbolo. El fin siempre es más digno que el medio. El momento en que «el Estado se convierte en el padre [el tutor, o el que habla por boca o en representación] de su hijo, el padre natural del mismo dejó de serlo. El niño no aprende nunca a amar a su madre, a su padre, porque aquel, arrancado de su lado en su edad más temprana experimenta a sus padres no por medio de sus empresas, sino solo oyendo su nombre» (Schiller, F., «Die Gesetzgebung des…», en *SW*, IV, p. 816). Como experimenta aquel pedigüeño el contenido real de los carruajes sobre los que trepa para pedir limosna con su buen «forsooth»… Su nombre, su etiqueta abstracta y casual puede ser tomado por la cosa misma, en representación de la cosa misma, y entonces la verdad de ella se desdibuja de manera engañadora. Al ser humano le interesa el principio de su querer, siempre que el principio mismo entre a formar parte de la línea de deseos de este querer. «Se debe admirar por tanto el que [una Constitución] represente a su manera una obra de arte, perfecta y observada en todo su rigor, una que descanse necesariamente en sí misma. Pero si mi relato terminase aquí sería culpable yo de un gran error…» (*Ibid.,* p. 817). Kant difiere de Licurgo no tanto en el carácter de la legislación cuanto en el fin al que esta tiende. El carácter de esa Constitución, de esa ley, como obra de arte perfecta es uno reconocido y deseado. Ambos, Licurgo y Kant, serían escépticos sobre la condición humana. La coherencia kantiana de la ley moral es el ansia de estabilidad moderna y de inmortalidad del contrato. Pero, donde se pretende conservar la característica formal de la oferta de Licurgo, atada a lo perenne que es el Estado, se pretende también dejarla en un sistema de mínimos que parta de la necesidad de definir un contenido del mismo que dirija la construcción. De lo contrario, donde el contenido está hueco y es un principio formal como el ente del Estado, el engranaje gira en el vacío. El contenido kantiano es uno negativo, tan mínimo es: coacción y repulsión ante el delito. Retribución. Aquí —podría querer sugerir Schiller— se parece Kant a Dracón. Frente al sistema omnicomprensivo de Licurgo, totalizador y abstracto, Dracón ofrecía libertad como fin indirecto. El principio

draconiano es de lo más sencillo: uno es libre de manera negativa, la ley solo actuará cuando se la contravenga. El resto es libertad. Prima aquí por supuesto el elemento punitivo como definitorio del deber. *Las leyes de Dracón* son el intento de un principiante en el arte de gobernar. Terror es el único instrumento y sentimiento con el que obran. La primera medida de Solón fue precisamente la derogación de las leyes draconianas. Una legislación negativa no promueve nada, impide algo. Salvo por el asesinato y el adulterio, que destruyen por principio el núcleo de lo social y lo estatal, Solón puso el acento en dejar la mayor cantidad de gobierno en las manos de los ciudadanos, únicos puntos inextensos por donde la vida pública puede medrar, pero solo a través de la institución de una serie de leyes que gobernaran la distribución de dichas oportunidades, que distribuyeran las ocasiones de elegir el propio deber ser, pues «el fin de la Humanidad no es otro que la formación de todas sus fuerzas, eso es el progreso» (*Ibid.,* p. 814). El fin son los individuos, y los medios son lo que el Estado debe tener en propiedad casual, propiedad únicamente momentánea y como en usufructo, para que los redistribuya entre los mismos individuos según necesidad de apropiación y, por tanto, de elección.

121 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 756.

122 Schiller, F., «Über Anmut und…», en *SW*, V, p. 454.

123 *Ibid.*

124 Schiller, F., «Über Anmut und…», en *SW*, IV, p. 437.

125 *Ibid.,* p. 444.

126 *Ibid.*

127 *Ibid.*, p. 445. Hasta ahora Aristóteles no ha sido un personaje ajeno en todo el desarrollo de la argumentación. Nos ha servido, y de hecho, nos ha servido muy bien. Pensemos, pues, en no dejar de atender en este «momento de necesidad» a alguno de sus apuntes más controvertidos. Cuenta el Aristóteles metido en la piel —posiblemente — del primer crítico literario de la Historia que, aun y a pesar de que «todo drama conlleva espectáculo. […] Con todo, el elemento más importante de todos [los que lo constituyen] es la trama de los hechos; pues la tragedia es imitación no de personas, sino de acción y de vida» (Aristóteles. *Poética*, libro I, 1450a, p. 49). Y, puesto que se trata aquí de la imitación no de personas, sino de acción y de vida, no nos ha de resultar difícil adelantar que el maestro poeta será hábil en preservar bajo la forma de su máxima de representación la vida en la acción de sus personajes, y esta vida no es otra cosa, al parecer, sino cierto azar de lo fortuito, pues tanto la felicidad como la infelicidad están también en ella. «Vida» es la oportunidad de ambas. El drama debe representar —diferir imitativamente lo fenoménico— el azar de la felicidad y el de la desgracia, contenidos en la acción posible. Imita con ello la vida. Vamos a pedir ayuda ahora a la obra metafísica. Engarcemos un corolario que nos va a ser sumamente útil en lo que resta: que «el azar tiene lugar [solo en el terreno de las] cosas […] en las que se da el para algo» (Aristóteles. *Metafísica,* 1065b, Madrid, Gredos, 1994, p. 450). Solo hay azar donde la vida y la acción se coimplican, y solo de este modo se ofrece la felicidad o la infelicidad. «Tener la ocasión de ser feliz» o de «ser infeliz» es el contenido básico de la acción. ¿Y cuándo aparecen estas oportunidades? Aristóteles piensa que, aunque parezca contraintuitivo, el azar y la casualidad solo asoman las orejas donde el ser humano asoma por su parte las suyas. Solo con la aparición de un ser libre en la Naturaleza se instituye una nueva dimensión de esta. Pues «el azar es la causa accidental en el ámbito de lo que se produce por elección de las cosas que son para algo, y por ello el azar y el pensamiento recaen sobre las mismas cosas» (*Ibid.*).

128 Schiller, F., «Über Anmut und…», en *SW*, V, p. 473.

129 *Ibid.*, p. 460.

130 Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 75.

131 Schiller, F., «Über Anmut und…», en *SW*, V, p. 472.

132 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 751.

133 Schiller, F., «Über Anmut und…», en *SW*, V, p. 471.

134 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 749.

135 Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *op. cit.,* p. 10.

136 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 749.

137 Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *op. cit.,* pp. 27-28. La *Bart'lemy Fair* o *Saint Bartholomew Fair* era una suerte de mercado que se montaba cada año en la *City* de Londres fuera de las puertas de la ciudad. En concreto, junto a la *Aldersgate* y, desde 1133 a 1855, el 24 de agosto era la fecha elegida para una celebración de comercio, diversiones y carnaval que comenzó durando una semana y acabó siendo de unos tres días. La feria era un lugar amable, de comercio, entretenimiento y discusión donde los carros ambulantes se arracimaban y los caminantes tachonaban la cuadrícula entre ellos si los retratos de la época les hacían debida justicia. Además, era el lugar popular donde el pueblo llano y la aristocracia se codeaban. Podría entenderse culturalmente *avant la lettre* como la traducción inglesa del famoso *Palais Royale* de París, y, quizá los

beneficios que le profetiza Shaftesbury a la técnica del ridículo allí inventada pudieran ser también traducibles a los jardines parisinos respecto de la revolución que acabará siendo la Ilustración.
138 *Ibid.*
139 *Ibid.*, p. 10.
140 *Ibid.*, p. 11.
141 *Ibid.*
142 *Ibid.*, p. 2.
143 Aristóteles. *Poética*, libro I, cap. VII, 1450b, p. 52.
144 Nota de Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 128.
145 Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *op. cit.,* p. 10.
146 *Ibid.*, p. 23.
147 *Ibid.,* p. 12.
148 Nota de Schiller, F., «Über Anmut und…», en *SW*, V, p. 488.
149 Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *op. cit.,* p. 28.
150 Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 147.
151 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 754.
152 Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *op. cit.,* p. 9.
153 Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 73.
154 *Ibid.,* p. 73.
155 *Ibid.*
156 Kant, I., «Idee zu einer…», en Ak. VIII, p. 30.
157 Schiller, F., «Über Anmut und Würde», en *SW*, V, p. 484.
158 Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 78.
159 Nota de Schiller, F., «Über Anmut und…», en *SW*, V, p. 483.
160 Conde de Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper), *op. cit.,* p. 52.
161 *Ibid.*, p. 10.
162 Kant, I., *KrV* A833-B861 y A834-B862.
163 Kant, I., «Kritik der Urteilskraft», en Ak. V, p. 258.
164 *Ibid.*, p. 256.
165 *Ibid.*, p. 255.
166 *Ibid.*, p. 250.
167 *Ibid.*, p. 248.
168 *Ibid.*, p. 260.
169 *Ibid.*, pp. 255-256.
170 *Ibid.*
171 Kant, I., «Kritik der praktischen Vernunft», en Ak. V, p. 77.
172 *Ibid.*
173 Berghahn, K.L., *op. cit.,* pp. 60-61.
174 *Ibid.*
175 Schiller, F., «Über Anmut und…», en Ak. V, p. 486.
176 Schiller, F., «Philosophie der Physiologie», en *SW*, V, pp. 266-267.
177 Schiller, F., «Kallias. 8. Februar 1793» , en *SW*, V, p. 400. La larga carta a Körner no tiene desperdicio: «La Razón práctica exige imperativamente [*fordert imperativ*] de una acción de la voluntad o acción moral que exista mediante la forma pura de la razón», autónomamente, por eso tiene la forma del derecho y el *ius*, una articulación del deber ser [*muß*]. «Pero si, al contemplar un ser natural, descubrimos que [parece] estar determinado por sí mismo, se le atribuye [se le otorga el derecho][…] una semejanza con la libertad, o libertad sin más. Esta libertad es tan solo un préstamo de la razón», como lo es la *finalidad sin fin*. Puede decirse de ella que «no es libertad de hecho, sino solo libertad en la aparición [*Freiheit in der Erscheinung*], autonomía en la apariencia [*Autonomie in der Erscheinung*]», pero, ¿no peca la libertad a nosotros mismos, personas, atribuida de los mismos pecadillos? (*Ibid.*). La belleza es también completamente independiente de conceptos, igual que la libertad y el sistema de los propios fines. Nuestro destino, como humanos, está abierto y no cabe en el *fatum* cerrado y concluido de una definición o una categoría. No cabe más que por analogía. Y aun así, y por eso, no es completamente propiedad del azar y la casualidad. Hay una articulación posible y visible. Pero que esté articulado no quiere decir que tenga la necesidad de lo mecanizado.
178 Schiller, F., «Kallias. 23.Februar 1793», en *SW*, V, pp. 420-421.
179 Schiller, F., «Was heißt und zu welchem…», en *SW*, IV, p. 752.

Bibliografía

Bibliografía básica

ARAMAYO, R.R. (ed.), Kant, I., *Teoría y práctica,* Tecnos, Madrid, 1986.
— y ROLDÁN, C. (eds.), *Lecciones de ética,* Crítica, Barcelona, 1988.
— (ed.), Kant, I., *Antropología práctica,* Madrid, Tecnos, 1990.
—, *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant* (con prólogo de Javier Muguerza), Madrid, Tecnos, 1992. https://digital.csic.es/handle/10261/13639
—, MUGUERZA, J. y VALDECANTOS, A., *El individuo y la historia*, Barcelona, Paidós, 1995. https://digital.csic.es/handle/10261/13642
—, MUGUERZA, J. y ROLDÁN, C., *La paz y el ideal cosmopolita de la educación*, Madrid, Tecnos, 1996. https://digital.csic.es/handle/10261/32134
—, «Autoestima, felicidad e "imperativo elpidológico": las razones del (anti)eudemonismo kantiano», en *Dianoia (UNAM),* vol. 43, 1997, pp. 77-94.
—, *Immanuel Kant. La utopía como emancipación del azar,* Madrid, EDAF, 2001.
—, «La sinrazón sin esperanza. El imperativo de la disidencia como fundamentación para una razón utópica», en [p. 395/432] Álvarez, J.F. y Aramayo, R.R. (eds.), *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza,* Plaza y Valdés, Madrid/México, 2006, pp. 41-71.
— (ed.), Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Madrid, Alianza, 2012.
— (ed.), Kant, I., *Crítica de la razón práctica,* Madrid, Alianza, 2013.
—, «Crisis y revoluciones. Aproximaciones a su interdependencia desde la Filosofía y sus clásicos: Rousseau, Kant, Tocqueville, Cassirer y Arendt», *Claves de razón práctica* 227 (marzo/abril 2013), pp. 100-111.
— (ed.), Kant, I., *¿Qué es Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia,* edición, traducción y notas a cargo de R.R. Aramayo, Madrid, Alianza,

2013.
ARENDT, H., *De la historia a la acción,* introducción de Manuel Cruz, Barcelona, Paidós, 1995.
ARISTÓTELES, *Metafísica,* introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.
—, *Física*, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía, Gredos, Madrid, 1995.
—, *Retórica*, introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé, Madrid, Alianza, 2002.
—, *Poética*, edición trilingüe, introducción, traducción y notas de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 2010.
—, *Poética*, traducción, introducción y notas de Alicia Villar Lecumberri, Madrid, Alianza, 2011.
—, *Metafísica*, edición trilingüe, introducción, traducción y notas de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid, 2012.
BEISER, F.C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte,* Harvard, Harvard University Press, 1987.
BERGHAHN, K. L. (ed.) *Briefwechsel zwischen Schiller und Körner,* Múnich, Winkler, 1973.
BERLIN, I., «History and Theory: The Concept of Scientific History», en *History and Theory,* vol. 1, n.º 1, 1960, pp. 1-31. [p. 396/432]
—, *Three Critics of the Enlightenment. Vico, Hamann, Herder,* Princeton&New Jersey, editado por Henry Hardy, Princeton University Press, 2000.
BERMEJO, J.C., «Ausencia y presencia: dos categorías del entendimiento histórico», en *Ágora: Papeles de Filosofía,* vol. 20, n.º 2, 2001, pp. 125-138.
—, *Introducción a la historia teórica*, Madrid, Akal, 2009.
BLOCH, M., *Introducción a la historia,* México-Madrid-Buenos Aires, FCE, 1982.
BRAUER, D., D'APRILE, I., LOTTES, G. y ROLDÁN, C. (eds.), *New Perspectives in Global History,* Berlín, Wehrhahn, 2012.
CHARTIER, R., *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación,* Barcelona, Gedisa, 1992.
—, *La historia o la lectura del tiempo,* Barcelona, Gedisa, 2007.
COLLINGWOOD, R.G., *The principles of history and other writings in philosophy of history,* Oxford, Oxford University Press, 1999.
—, *Idea de la Historia,* México, FCE, 2004.
CRUZ, M., *Filosofía de la Historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores,* Madrid, Alianza, 2008.
DANTO, A.C., *Narration and Knowledge: Including the Integral Text of Analytical Philosophy of History,* Nueva York, Columbia University Press, 2007.
DAY, M., *The Philosophy of History: An Introduction,* Londres y Nueva York, Continuum International Publishing Group, 2008.
DESCARTES, R., *Oeuvres de Descartes. Discours de la méthode & Essais,* VII, París, Publiées par Charles Adam & Paul Tannery, Vrin, 1983.

DRAY, W.H., *Laws and Explanation in History,* Oxford, Oxford University Press, 1957.
— (ed.), *Philosophical Analysis and History,* Nueva York, Harper&Row, 1966.
—, *Philosophy of History,* Nueva Jersey, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1993. [p. 397/432]
FRIEDELL, E., *Kulturgeschichte der Neuzeit,* Zúrich, Diogenes, 2013.
GOEDEKE, K. (ed.), *Schillers Briefwechsel mit Körner: von 1784 bis zum Tode Schiller,* Leipzig, Veit, 1878.
GUTIÉRREZ, R., «Immanuel Kant. La historia filosófica moral y los límites de la teleología», en *Mundos posibles*, Madrid, Plaza y Valdés, 2013, pp. 125-147.
HEGEL, G.W.F., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke,* vol. 19, *Herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas,* Hamburgo, Deutschen Forschungsgemeinshaft, Felix Meiner, 1989.
HEMPEL, C.G. y OPPENHEIM, P., «Studies in the logic of explanation», en *Philosophy of Science,* vol. 15, n.º 2, abril de 1948, pp. 135-175.
—, *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science,* Nueva York, Free Press, 1965.
—, *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de las ciencias,* Barcelona, Paidós, 2005.
HONNETH, A., *Reification: A Recognition- Theoretical View,* Berkeley, The Tanner Lectures on Human Values, 2005.
HUIZINGA, J., *El concepto de historia y otros ensayos*, México, FCE, 1977.
KANT, I., *Immanuel Kant: Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe),* vol. I-XXIII, Berlín, ed. de von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1902.
LOCKE, J., *An Essay Concerning Human Understanding,* editado por Peter H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1985.
LYCAN, W.G., *Judgment and Justification,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
MALCOLM, N., «Knowledge of other minds», en *Journal of Philosophy,* n.º 55, 1988, pp. 969-978.
MARTÍNEZ, S.F., *De los efectos a las causas. Sobre la historia de los patrones de explicación científica*, México, Paidós, 1997.
ROHBECK, J., *Geschichtsphilosophie zur Einführung,* Hamburgo, Junius, 2008. [p. 398/432]
—, *Aufklärung und Geschichte: Über eine praktische Geschichtsphilosophie der Zukunft,* Berlín, Akademie, 2010.
—, *Zukunft der Geschichte: Geschichtsphilosophie und Zukunftsethik,* Berlín, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 31, Akademie, 2013.
ROLDÁN, C., *Entre Casandra y Clío. Una historia de la Filosofía de la Historia*, Madrid, Akal, 2005.
— y MORO, O. (eds.), *Aproximaciones a la contingencia: historia y actualidad de una idea*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2009.

SCHILLER, F., *Friedrich Schiller. Sämtliche Werke,* Alt, P.-A. (ed.), Múnich-Viena, Carl Hanser , 2004.

—, «Schillers Briefe (1772-1785)», en Müller-Seidel, W. (ed.), *Schillers Werke, Nationalausgabe, Briefwechsel,* Band 23, Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1956.

SHAFTESBURY, CONDE DE (Anthony Ashley Cooper), *Characteristicks of men, manners, opinions, times: in three volumes,* vol. I.I., Londres, Printed by John Darby, 1711.

—, *Carta sobre el entusiasmo*, introducción, traducción y notas a cargo de Agustín Andreu, Barcelona, Crítica, 1997.

STUTCHTEY, B. y WENDE, P. (eds.), *British and German Historiography. 1750-1950. Traditions, Perceptions and Transfers,* Oxford, Oxford University Press, 2000.

TUCKER, A. (ed.), *A Companion to the Philosophy of History and Historiography,* Oxford, Wiley-Blackwell Publishing, 2009.

VEYNE, P., *Comment on écrit l'histoire: essai d'épistémologie,* París, Éditions du Seuil, 1970 [La edición castellana del mismo aparece con la adición «Foucault révolutionne l'histoire» que se añadió en 1978 a la segunda edición francesa: Veyne, P., *Cómo se escribe la historia*, versión española de Joaquina Aguilar, Madrid, Alianza, 1984].

—, *¿Creyeron los griegos en sus mitos? Ensayo sobre la imaginación constituyente,* Barcelona, Granica, 1987. [p. 399/432]

VON HUMBOLDT, W., «Über die Aufgabe des Geschichtschreibers», en *Wilhelm von Humboldt's Gesammelten Werke,* Berlín, Erster Band, G. Reimer (eds.), 1841.

WHITE, H., *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX,* traducción de Stella Mastrangelo, Buenos Aires-México, FCE, 1992.

WRIGHT, L., «The Case Against Teleological Reductionism», en *The British Journal for the Philosophy of Science,* vol. 19, n.º 3, noviembre de 1968, pp. 211-223.

— «Explanation and Teleology», en *Philosophy of Science,* vol. 39, n.º 2, junio de 1972, pp. 204-218.

Bibliografía secundaria

ACHA, O., *Freud y el problema de la historia*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.

ACOSTA, E., *Schiller vs. Fichte: Schillers Begriff der Person in der Zeit und Fichtes Kategorie der Wechselbestimmung im Widerstreit,* Ámsterdam, Rodopi, 2011.

ALSTON, W.P., «Ontological Commitments», en *Philosophical Studies,* vol. 9, 1958, pp. 8-16.

—, «Varieties of privileged access», en *American Philosophical Quarterly,* n.º 8, 1971, pp. 223-241.

ALT, P. -A., «Natur, Zivilisation und Narratio. Zur triadischen Strukturierung um Schiller Geschichtskonzept», en *Zeitschrift für Germanistik,* Neue Folge, vol. XVIII, n.º 3, 2008, pp. 530-545.

ÁLVAREZ, M., «El hombre como medio y como fin en la Historia», en Álvarez, M. y Paredes, M. del C. (eds.), *La Filosofía de la Historia a partir de Hegel,* Salamanca,

Universidad de Salamanca, 2009.

ALLISON, H.E., «The Gulf Between Nature and Freedom and Nature´s Guarantee of Perpetual Peace», en Robinson, H. (ed.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress [p. 400/432] Memphis 1995,* Milwaukee, Marquette University Press, 1996, pp. 37-49.

—, *Kant's Theory of Freedom,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

AMERIKS, K., *Kant and the Historical Turn: Philosophy as Critical Interpretation,* Oxford, Oxford University Press, 2006.

ANNAS, J., *Hellenistic Philosophy of the Mind,* Berkeley, University of California Press, 1992.

ANDRESS, D., *El Terror. Los años de la guillotina,* Barcelona, Edhasa, 2011.

APPADURAI, A., «Consumption, Duration and History», en *Stanford Literary Review,* vol. 10, n.os 1-2, Spring-Fall, 1993, pp. 11-23.

ARAMAYO, R.R., «Una filosofía "moral" de la historia», estudio introductorio a I. Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia,* Madrid, Alianza, 2013, pp. 9-84.

ARNOLD, G., «Der grösste Mann den Deutschland in den neueren Zeiten gehabt — Herders Verhältnis zu Leibniz», en *Studia Lebnitiana,* vol. 37, n.º 2, 2005, pp. 161-185.

ARREGUI, J.V., «Yo pienso y yo quiero, razones de una asimetría», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, n.º 28, 1994, pp. 211-226.

AURNHAMMER, A., MANGER, K. y STRACK, F. (ed.), *Schiller und die höfische Welt,* Tubinga, Walter de Gruyter, 1990.

AXINN, S., «Kant, Authority and the French Revolution», en *Journal of the History of Ideas,* vol. 32, n.º 3, septiembre de 1971, pp. 423-432.

BALCERAK, M. y BALCERAK, B., «Reasoning as a source of Justification», en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition,* vol. 164, n.º 1, mayo de 2013, pp. 113-126.

BALDACCHINO, L., «Kant's Theory of Self-Consciousness», en *Kant-Studien,* vol. 71, n.os 1-4, 1980, pp. 393-405. [p. 401/432]

BARNER, W., «Die Erfahrung des Mangels als Impuls zur Modernität bei Schiller», en Hinderer, W. (ed.), *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne,* Wurzburgo, Königshausen y Neumann, 2006, pp. 67-82.

BAUKE, J.P., *Christian Gottfried Körner – Portrait of a Literary Man,* Dissertation, Nueva York, Columbia University, 1963.

BAUM, A., «Selbstgefühl und reflektierte Neigung: Ethik und Ästhetik bei Shaftesbury», en *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft,* vol. 46, n.º 2, 2001, pp. 291-301.

BAUMANNS, P., *Die Seele-Staat-Analogie im Blick auf Platon, Kant und Schiller,* Wurzburgo, Königshausen y Neumann, 2007.

BAYLY, C.A., *El nacimiento del mundo moderno, 1780-1914. Conexiones y comparaciones globales*, Madrid, Siglo XXI, 2010.

BECK, L.W., «Kant and the Right of Revolution», en *Journal of the History of Ideas,* vol. 32, n.º 3, septiembre de 1971, pp. 411-422.
—, «Über die Regelmäßigkeit der Natur bei Kant», en *Dialectica,* vol. 35, 1981, pp. 43-56.
BEISER, F.C., *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism. 1781-1801,* Harvard, Harvard University Press, 2002.
BENOIST, J., *Kant et les limites de la synthèse: Le sujet sensible,* París, PUF, 1996.
BENTON, R.J., «Kant's Categories of Practical Reason as such», en *Kant-Studien,* vol. 71, 1980, pp. 181-201.
BERGHAHN, K.L., *Schiller. Zur Theorie und Praxis der Dramen,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1972.
Bertomeu, M.J., «Ila se iactet in aula!», en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política,* n.º 42, enero-julio de 2010, pp. 73-90.
BIEN, G., «Das Geschäft der Philosophie, am Modell des juristischen Prozesses erläutert», en Landgrebe, L. (ed.), *Philosophie und Wissenschaft. 9. Deutscher Kongreß für Philosophie,* Düsseldorf, Meisenheim, 1972, pp. 55-77. [p. 402/432]
BILLIG, M., *The Hidden Roots of Critical Psychology: Understanding the Impact of Locke, Shaftesbury and Reid,* Londres-Thousand Oaks-Nueva Delhi-Singapur, SAGE Publications, 2008.
BITTNER, R., «Kausälitat aus Freiheit und Kategorischer Imperativ», en *Zeitschrift für philosophischen Forschung,* vol. 32, n.º 2, 1978, pp. 265-274.
BLECHER, I.S., «Kant on Formal Modality», en *Kant-Studien,* vol. 104, n.º 1, pp. 44-62.
BOBZIEN, S., «Die Kategorien der Freiheit bei Kant», en Oberer, H. y Seel, G. (eds.), *Kant. Analysen, Probleme, Kritik,* Wurzburgo, Königshausen y Neumann, 1988, pp. 193-220.
BOCAYUVA, I., «Catarse na trageda grega: aprendendo a viver, "vivendo"», en *Ethica: Cadernos Academicos,* vol. 15, n.º 1, 2008, pp. 35-42.
BOLLENBECK, G., «Von der Universalgeschichte zur Kulturkritik», en Bollenbeck, G. y Ehrlich, L. (ed.), *Friedrich Schiller. Der unterschätzte Theoretiker,* Colonia, Böhlau, 2007, pp. 11-26.
BONDELI, M., «Von Herder zu Kant, zwischen Kant und Herder, mit Herder gegen Kant —K.L. Reinhold», en Heinz, M. (ed.), *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus,* Ámsterdam-Atlanta, Fichte Studien Supplementa 8. Rodopi, 1997, pp. 203-234.
BORCHMEYER, D., «Friedrich Schiller oder die Chance der Freiheit im Notzwang der Begebenheiten», en Stasková, A. (ed.), *Friedrich Schiller und Europa: Ästhetik, Politik, Geschichte,* Heidelberg, Winter, 2007, pp. 59-82.
BRAEKER, M., *Ch.G. Körners ästhetische Anschauungen,* Dissertation, Münster, Münster Universität, 1927.
BRANDT, R., «Quem facta non ducunt, trahunt», en Klaus-Michael, K. (ed.), *Der Vernunft-Frieden. Kants Entwurf im Widerstreit,* Wurzburgo, Königshausen y Neumann, 1996, pp. 61-86. [p. 403/432]

—, «Universität zwischen Selbst- und Fremdbestimmung: Kants "Streit der Fakultäten"», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* Berlín, Sonderband 5, Akademie, 2003.
BREITENBACH, A., *Die Analogie von Vernunft und Natur,* Berlín y Nueva York, Walter de Gruyter, 2009.
BRIAN, D.J., «Trial Argumentation: The Creation of Meaning», en *International Journal for the Semiotics of Law,* vol. 22, n.º 1, marzo de 2009, pp. 23-44.
BRITO, H., «*A poietike techne* como instrumento meta-filosófico», en *Kriterion: Revista de filosofía*, vol. 53, n.º 125, enero-junio de 2012, pp. 41-58.
BRUNSCHWIG, J., *Passions and Perception: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind,* Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1993.
BUCHDAHL, G., *Kant and the Dynamics of Reason. Essays on the Structure of Kant´s Philosophy,* Oxford, Basil Blackwell, 1992.
BUCK, G., «Kants Lehre vom Exempel», en *Archiv für Begriffsgeschichte,* vol. XI, n. 2, 1967, pp. 148-183.
BUHR, M. y Lehrke, W., «Beziehungen der Philosophie Immanuel Kants zur Französischen Revolution», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* vol. 3, 1989, pp. 628-636.
BURG, P. ,*Kant und die Französische Revolution,* Berlín, Duncker y Humblot, 1974 .
BUTTS, R.E., «Hypothesis and Explanation of Kant's Philosophy of Science», en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* vol. 43, 1961, pp. 162-166.
—, *Kant and the Double Government Methodology. Supersensibility and Method in Kant's Philosophy of Science,* Dordrecht, Boston, Lancaster, D. Reidel, 1984.
CABANAS, L., «El concepto de infinito en Leibniz y Locke», en *Ontology Studies: Cuadernos de Ontología*, vol. 10, 2010, pp. 143-152.
CAMIGLIANO, A.J., *Friedrich Schiller and Christian Gottfried Körner: A critical Relationship,* Stuttgart, Heinz, 1976. [p. 404/432]
CAPONIGRI, R.A., «The Science of Humanity», en *Time & Idea. The Theory of History in Giambattista Vico,* Chicago, Henry Regnery Co., 1953.
CAREY, D., «Locke, Shaftesbury and Innateness», en *Locke Studies: An Annual Journal of Locke Research,* vol. 4, 2004, pp. 13-45.
CARLI, S., «Aristotle on the Philosophical Elements of History», en *The Review of Metaphysics,* vol. 65, n.º 2, diciembre de 2011, pp. 321-349.
—, «Poetry is more philosophical than history: Aristotle on mimêsis and form», en *The Review of Metaphysics,* vol. 64, n.º 2, diciembre de 2010, pp. 303-336.
CASTILLO, M., *Emmanuel Kant. Histoire et politique,* París, VRIN, 1999.
CICERÓN, *Disputaciones tusculanas*, introducción, traducción y notas de Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 2005.
CHIPMAN, L., «Kant's Categories and Their Schematism», en Walker, R.C.S. (ed.), *Kant on Pure Reason,* Oxford, Oxford University Press, 1982, pp. 100-116.
CHIGNELL, A., «Kant, Modality, and the Most Real Being», en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* vol. 91, n.º 2, 2009, pp. 157-192.

CLEWIS, R.R., *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom,* Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

COADY, C.A.J., *Testimony: A Philosophical Study,* Oxford, Clarendon Press, 1992.

COHEN, A., «Kant and the Human Sciences: Biology, Anthropology, and History», en *International Journal of Philosophical Studies,* vol. 19, n.º 5, diciembre de 2011, pp. 777-781.

COLEMAN, M.C., «Public Reasons and Practical Solipsism», en *Southern Journal of Philosphy,* vol. 43, n.º 3, invierno de 2005, pp. 317-336.

COLLINS, J., HALL, N. y PAUL, L.A. (eds.), *Causation and Counterfactuals,* Cambridge, MIT Press, 2004. [p. 405/432]

CONNERTON, P., «Seven types of forgetting», en *Memory Studies,* vol. 1, n.º 1, 2008, pp. 59-71.

CONSTANTIN, C., «Great Friends: Creating legacies, networks and policies that perpetuate the memory of the Fathers of Europe», en *International Politics,* Palgrave, vol. 48, n. 1, 2011, pp. 112-128.

CRITCHLEY, S., «The Joke's on All of Us-Humour as *Sensus communis*», en *On Humour,* Londres-Nueva York, Routledge, 2002, pp. 79-92.

CROWELL, S.G., «Spectral History: Narrative, Nostalgia, and the Time of the I», en *Research in Phenomenology,* vol. 29, 1999, pp. 83-104.

CSONGAR, A., «Angst als Grundkategorie», en *Prima Philosophia,* vol. 17, n. 2, abril-junio de 2004, pp. 189-206.

DANIELS, C.B. y SCULLY, S., «Pity, Fear and Catharsis in Aristotle's Poetics», en *Nous,* vol. 26, n.º 2, junio de 1992, pp. 204-217.

DEAN, R., «Humanity as an Idea, as an Ideal, and as an End in itself», en *Kantian Review,* vol. 18, n.º 2, julio de 2013, pp. 171-195.

DEN, J., «Contemporary History and the Art of Self-Distancing», en *History and Theory,* vol. 50, n. 4, pp. 51-67.

DEHGBANI, M., ILIEV, R. y KAUFMANN, S., «Causal Explanation and Fact Mutability in Counterfactual Reasoning», en *Mind and Language,* vol. 27, n.º 1, febrero de 2012, pp. 55-85.

DEWHURST, K. y REEVES, N., *Friedrich Schiller. Medicine, Psychology and Literature: With the first English edition of his complete medical and psychological writings,* Oxford, Sandford, 1978.

DE LAMARTINE, A., *La Revolución francesa (Historia de los Girondinos),* Tomo III, Barcelona, Ramón Sopena S.A., 1935.

DE VRIES, J. «Lo inevitable de la percepción del ser a la luz de la *Crítica de la razón pura*», en *Revista de Filosofía,* vol. 12, México, 1979, pp. 7-20. [p. 406/432]

DI TILLO, A., GILBOA, I. y SAMUELSON, L., «The Predictive Role of Counterfactuals», en *Theory and Decision: An International Journal for Methods and Models in the Social Decision Sciences,* vol. 74, n.º 2, febrero de 2013, pp. 167-182.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres,* introducción, traducción y notas de Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2007.

DILTHEY, W., «Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte», en *Wilhelm Diltheys Gesammelten Schriften,* vol.1. Karlfried, G. (ed.), Stuttgart, Teubner, 1959.

—, «Weltanschauungslehre: Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie», en *Wilhelm Diltheys Gesammelten Schriften,* vol. 8, Karlfried, G. (ed.), Leipzig, Teubner, 1960.

—, «Manuskripte zur Genese der deskriptiven Psychologie (*ca.* 1860-1895)», en *Wilhelms Diltheys Gesammelten Schriften,* vol. 22, Van Kerckhoven, G. (ed.), Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 2005.

— «Das Erlebnis und die Dichtung: Lessing-Goethe-Novalis-Hölderlin», en *Wilhelms Diltheys Gesammelten Schriften,* vol. 26, Malsch, G. (ed.) Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 2005.

DJUKIC, G., «Kant on Existence as a Property of Individuals», en *History of Philosophy Quarterly,* vol. 13, n.º 4, octubre de 1996, pp. 469-481.

DODD, D., «Quasi-miracles, typicality and Counterfactuals», en *Synthese,* vol. 179, n.º 3, abril de 2011, pp. 351-360.

DONATELLI, P., «L'etica e la concezione espressivista della mente», en *Rivista de Filosofia*, vol. 104, n. 2, agosto de 2013, pp. 183-207.

DRAY, W.H., «On the nature and role of narrative in Historiography», en *History and Theory,* vol. 6, 1967, pp. 153-171.

DUKE-YONGE, J. «Ownership, Authorship and External Justification», en *Acta Analytica: International Periodical for [p. 407/432] Philosophy in the Analytical Tradition,* vol. 28, n.º 2, junio de 2013, pp. 237-252.

DÜSSING, K., «Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie», en *Kant-Studien,* vol. 62, 1971, pp. 5-42.

EHLERS, N. *Zwischen schön und erhaben. Friedrich Schiller als Denker des Politischen. Im Spiegel seiner theoretischen Schriften,* Gotinga, Cuviller, 2011.

ENGSTROM, S. y WHITING, J. (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty,* Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1996.

EPICTETO, *Enchiridion*, estudio introductorio, traducción y notas de José Manuel García de la Mora, Madrid, Anthropos, 1991.

ESHERICK, J., KAYALI, H. y VAN YOUNG, E. (eds.), *Empire to nation. Historical perspectives and the making of the modern world,* Londres, Rowman and Littlefield, 2006.

FALKENSTEIN, L. *Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic,* Toronto, Buffalo y Londres, University of Toronto Press, 2004.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, F., *Pathfinders: A global history of exploration,* Oxford, Oxford University Press, 2006.

FERRARA, A., «Does Kant share Sancho»s dream? Judgment and sensus communis», en *Philosophy and Social Criticism: An International Quarterly Journal,* vol. 34, n. 1, 2008, pp. 65-82.

FICHTE, J.G., *Filosofía y Estética. La polémica con Friedrich Schiller*, Ramos, M. y Oncina, F. (eds.), Valencia, Universitat de València, 1998.

—, *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia,* introducción, estudio preliminar y traducción de José María Quintana Cabanas, Tecnos, Madrid, 1997.

FINDLAY, R. y O'Rourke, K.H., *Power and Plenty. Trade, War and the World Economy in the Second Millennium,* Princeton y Oxford, Princeton University Press, 2007. [p. 408/432]

FISCHER, K.P., «John Locke in the German Englihtenment: An Interpretation», en *Journal of the History of Ideas,* vol. 36, n. 3, julio-septiembre de 1975, pp. 431-446.

FLACH, W., «Zu Kants Lehre von der symbolischen Darstellung», en *Kant-Studien,* vol. 69, 1978, pp. 149-159.

—, «Vertreibung aus dem Paradies bei Schiller und Kant», en Bürger, J. (ed.), *Friedrich Schiller. Dichter, Denker, Vor- und Gegenbild,* Gotinga, Wallstein, 2007, pp. 172-185.

FREUD, S., «Abriß der Psychoanalyse (1938). III Teil. Der Theoretische Gewinn. Die Innenwelt», en *Sigmund Freud. Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Schriften aus dem Nachlaß,* vol. 17, Fráncfort del Meno, S. Fischer, 1966.

FRIERSON, P.. «Empirical Psychology, common sense, and Kant's empirical markers for moral responsibility», en *Studies in History and Philosophy of Science,* vol. 39, n. 4, 2008, pp. 473-483.

FLUGESTAD, F., *The ambiguities of History: The problems of ethnocentrism in historical writing,* Oslo, Oslo Academic Press, 2005.

FUJITA, K. ,«Manthanein als historische Identifikation in *Poetica* des Aristoteles», en *Journal of the Faculty of Letters,* Universidad de Tokyo, vols. 29-30, 2004-2005, pp. 17-40.

FUHRMANN, H., *Zur poetischen und philosophischen Antropologie Schillers,* Wurzburgo, Königshausen y Neumann, 2001.

GADDIS, J.L., *The Landscape of History: How Historians Map the Past,* Oxford, Oxford University Press, 2002.

GALGUT, E., «Tragic Katharsis and Reparation: A Perspective on Aristotle's Poetics», en *South-African Journal of Philosophy,* vol. 28, n. 1, 2009, pp. 13-24.

GALLIE, W.B., *Philosopy and the Historical Understanding,* Londres, Chatto & Windus, 1964.

GAUDET, P., *Kant et le fondation architectonique de l'existence,* París, Éditions L'Harmattan, 2011.

GELFERT, A., «Kant on Testimony», en *British Journal of Philosophy,* vol. 14, n. 4, noviembre de 2006, pp. 627-652. [p. 409/432]

GERHARDT, C.I., (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz,* Berlín, Dritter Band, Weidmann1887.

GERKEN, M., «Warrant and Action», en *Synthese,* vol. 178, n. 3, febrero de 2011, pp. 529-547.

GIOVANNI, G., «Hume, Jacobi, and Common Sense. An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant», en *Kant-Studien,* vol. 89, n. 1, 1998, pp. 44-58.

GLAUSER, R., «Enthousiasme et Experience Religieuse», en *Revue de Theologie et de*

Philosophie, vol. 134, n.os 2-3, 2002, pp. 217-234.
GLASGOW, J. «Kant's Conception of Humanity», en *Journal of the History of Philosophy,* vol. 45, n. 2, abril de 2007, pp. 291-308.
GLENN, J., «Kant's Theory of Symbolism», en Reck, A.J. (ed.), *Knowledge and Values. Essays in Honor of Harold N. Lee,* La Haya, Martinus Nijhoff, 1972, pp. 13-23.
GLOY, K. *Denkanstöße zu einer Philosophie der Zukunft,* Passagen, Viena, 2002.
GOETHE, J.W. von, «Faust. Der Tragödie. Erster Teil», en Schöne, A. (ed.), *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche in vierzig Bände,* vol. 7.1, Fráncfort del Meno, Deutscher Klassiker, 1994.
GOETSCHEL, W., *Kant als Schriftsteller,* Viena, Passagen, 1991.
GOLDMANN, L., *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants,* Fráncfort del Meno, Europa, 1989.
GRANT, R.W., «John Locke on Custom»s Power and Reason»s Authority», en *The Review of Politics,* vol. 74, n. 4, 2012, pp. 607-629.
—, «Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism», en *The Journal of Politics,* vol. 50, n. 1, 1988, pp. 42-63.
GRASSKAMP, W., «Die Welt als Museum? Nachruf auf eine Metapher», en *Merkur,* vol. 63, n. 11, 2009, pp. 1003-1012.
GRAVER, M.R., *Stoicism and Emotion,* Chicago, University of Chicago Press, 2008. [p. 410/432]
GRÜNEBAUM, J.O., «Friendship, morality, and Special Obligation», en *American Philosophical Quarterly,* vol. 30, n. 1, 1993, pp. 51-62.
GUIBET, C., «Anomie, exclusion, désaffiliation : dissolution de la cohésion sociale ou du lien social?», en *Pensée plurielle,* Louvain-la-Neuve/Charleroi/Lille, De Boeck Université, vol. 1, n. 29, 2012, pp. 11-35.
GUTIÉRREZ, R., «Giambattista Vico, or "Della Ragione Sensibile". Fair Judge and Truce for Images in the Enlightenment», in *Images of/from Enlightenment,* Zielona Góra, 2013, pp. 49-57.
HACKING, I., *Representing and Intervening,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
HALBWACHS, M., *La mémoire collective,* Édition critique établie par Gérard Namer, préface de Marie Jaisson, París, Albin Michel, 1997.
HEIDEMANN, I., «Prinzip und Wirklichkeit in der kantischen Ethik», en *Kant-Studien,* vol. 57, 1966, pp. 230-250.
—, «Das Ideal des höchsten Gutes. Eine Interpretation des zweiten Abschnittes im *Kanon der reinen Vernunft*», en Heidemann, I. y Ritzel, W. (eds.), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781,* Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1981, pp. 233-305.
HEIN, H., «Institutional Blessing: Museum as Canon-Maker», en *The Monist,* vol. 76, n. 4, 1993, pp. 556-573.
HENDRICKSON, N., «Counterfactual Reasoning and the Problem of Selecting Antecedent Scenarios», en *Synthese,* vol. 185, n. 3, abril de 2012, pp. 365-386.

HENRICH, D., «Schillers Denken im Spannungsfeld der Jenaer Konstellation», en Bürger, J. (ed.), *Friedrich Schiller. Dichter, Denker, Vor- und Gegenbild,* Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 2007, pp. 116-135.

HERRERO, L., «La antinomia del futuro en Kant», en *Logos: Anales del Seminario de Metafísica,* vol. 43, 2010, pp. 275-284. [p. 411/432]

HERZ, H., *Von Schillers Berufung bis Fichtes Entlassung: Vorlesungen an der philosophische Fakultät der Universität Jena, 1789-1799*, Jena, Friedrich-Schiller-Universität, 1989.

HINCHMAN, E.S., «Telling as Initing to Trust», en *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 70, n. 3, mayo de 2005, pp. 562-587.

HOC, L.C., «Aristotelian Concept of Katharsis», en *Philosophia: International Journal of Philosophy,* vol. 35, n. 2, mayo de 2006, pp. 124-141.

HOWARD-SNYDER, F., «Cannot Implies Not Ought», en *Philosophical Studies: An International Journal for the Philosophy in the Analytic Tradition,* vol. 130, n. 2, agosto de 2006, pp. 233-246.

HUKE, K.-H., *«Scheu vor allem Mercantilischen». Schillers Arbeits und Finanzplan,* Tubinga, Walter de Gruyter, 1984.

HUTTER, A., *Das Interesse der Vernunft. Kants ursprüngliche Einsicht und ihre Entfaltung in den transzendetalen philosophischen Hauptwerken,* Hamburgo, Felix Meiner, 2003.

IGGERS, G.G. y WANG, Q.G., *A global history of modern historiography,* with the assistance of Mukherjee, Harlow, S. Pearson Longman, 2008.

JAGENSEN, L.M., «Mind the Gap: Reflection and Consciousness in Leibniz», en *Studia Leibnitiana,* vol. 43, n. 2, 2011, pp. 179-195.

JESSEPH, D.M., «Leibniz on the Foundations of the Calculus: The Question of the Reality of Infinitesimals Magnitudes», en *Perspectives on Science: Historical, Philosophical, Social*, vol. 6, ns. 1-2, primavera-verano de 1998, pp. 6-40.

JOVEN, F., «Los infinitesimales como ficciones útiles para Leibniz: La polémica en la Academia de París», en *Theoria: Revista de Teoría, Historia y Fundamentos de la Ciencia*, vol. 12, n. 29, mayo de 1997, pp. 257-279.

JAYET, C., «The Ethnic-Civic Dichotomy and the Explanation of National Self-Understanding», en *European Journal of Sociology,* vol. 53, n. 1, 2012, pp. 65-95. [p. 412/432]

JOLLEY, N., *Leibniz and Locke: A Study of the New «Essays on Human Understanding»,* Oxford, Clarendon Press, 1984.

JONAS, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, introducción de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Herder, 1995.

KAISER, G., *Von Arkadien nach Elysium. Schiller-Studien,* Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1978.

KANG, Y.A., *Schema and Symbol. A Study in Kant's Doctrine of Schematism,* Ámsterdam, Free University Press, 1985.

KATZ, M.G. y SHERRY, D., «Leibniz Infinitesimals: Their Fictionality, Their Modern

Implementation, and Their Foes from Berkeley to Russell and Beyond», en *Erkenntnis: An International Journal of Analytic Philosophy,* vol. 78, n. 3, junio de 2013, pp. 571-625.

KAUFMANN, M. y RENZIKOWSKI, J. (eds.), *Zurechnung als Operationalisierung von Verantwortung,* Fráncfort del Meno-Berlín-Berna-Bruselas-Nueva York-Oxford-Viena, Peter Lang, Europäischer der Wissenschaften, 2004.

KAULBACH, F., «Schema, Bild und Modell nach den Voraussetzungen des Kantischen Denkens», en *Studium Generale,* vol. 18, 1965, pp. 464-479.

—, «Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant», en Kaulbach, F. y Ritter, J. (eds.), *Kritik und Metaphysik,* Berlín, Walter de Gruyter, 1966, pp. 60-75.

KESTING, M., «Ich-Figuration und Erzählersschachtelung. Zur Selbstreflexion der dichterischen Imagination», en *Germanisch-römanische Monatschrift,* Neue Folge, vol. 41, n. 1, 1991, pp. 27-45.

KIPLE, K.F., *A movable feast: ten millennia of food globalization,* Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

KITCHER, P., *Kant's Transcendental Psychology,* Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1990.

—, «Kant on Self-Consciousness», en *Philosophical Review,* vol. 108, n. 3, 1999, pp. 345-386. [p. 413/432]

KITCHER, P., *Kant's Thinker,* Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2011.

KLEINGELD, P., *Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants,* Wurzburgo, Königshausen y Neumann, 1995.

—, «The Conative Character of Reason in Kant's Philosophy», en *Journal of the History of Philosophy,* vol. 36, 1998, pp. 77-97.

KONIGS, P., «The Expressivist Account of Punishment, Retribution, and the Emotions», en *Ethical Theory and Moral Practice: An International Forum,* vol. 16, n. 5, noviembre de 2013, pp. 1029-1047.

KONSTAN, D., *Friendship and the Classical World,* Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1997.

KOSLOWSKI, P. (ed.), *The Discovery of Historicity in German Idealism and Historism,* Berlín-Heidelberg-Nueva York, Springer, 2005.

KÖSSLER, H., *Freiheit und Ohnmacht. Die Autonomie Moral und Schillers Idealismus der Freiheit,* Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, 1962.

KRÄMLING, G., *Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant,* Friburgo-Múnich, Karl Alber, 1985.

KRIPPENDORFF, E., «Wie die Großen mit den Menschen spielen», en *Versuch über Goethes Politik,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1988.

LABIO, C., *Origins and Enlightenment. Aesthetic Epistemology from Descartes to Kant,* Ithaca & Londres, Cornell University Press, 2004.

LAKEBRINK, B., «Der Kantische Begriff einer Transzendetalen Analogie», en *Philosophisches Jahrbuch,* vol. 68, 1960, pp. 244-257.

LEAR, J., «Katharsis», en *Phrónesis: A Journal of Ancient Philosophy,* vol. 33, 1988, pp. 297-326.
—, «Catharsis», en Hagberg, H.L. y Jost, W. (eds.), *A Companion to the Philosophy of Literature,* Blackwell Companions to Philosophy, Londres, Wiley-Blackwell, 2010, pp. 193-217. [p. 414/432]
LEBOW, R.N., «What's so Different about a Counterfactual?», en *World Politics,* vol. 52, pp. 550-585.
LEIBNIZ, G.W., *Gottfried Wilhelm Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe,* Hrsgb. von Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften/Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Walter de Gruyter, Berlín, Hannover&Potsdam, 1966.
—, *Protogaea, o del primitivo aspecto de la Tierra y de su antiquísima historia según los vestigios de los propios monumentos de la naturaleza,* introducción, traducción y notas de Evaristo Álvarez Muñoz, Oviedo, KRK, 2006.
LEONI, B., *Lecciones de filosofía del derecho*, prefacio de Carlo Lottieri, Madrid, Unión, 2008.
LEMKE, H., *Freundschaft: Ein philosophischer Essay,* Darmstadt, Primus, 2000.
LEVELY, S., «On Unity, Borrowed Reality and Multitude in Leibniz», en *The Leibniz Review,* vol. 22, diciembre de 2012, pp. 97-134.
LEWIS, D., «Causation», en *Journal of Philosophy,* vol. 70, 1973, pp. 556-567.
—, *Counterfactuals,* Cambridge, Harvard University Press, 1973.
—, *On the Plurality of Worlds,* Oxford, Basil Blackwell, 1986.
LINKER, D., «The Reluctant Pluralism of J.G. Herder», en *Review of Politics,* vol. 62, n. 2, primavera de 2000, pp. 267-293.
LOSURDO, D., *Immanuel Kant. Freiheit, Recht und Revolution,* Colonia, Pahl-Rugenstein, 1987.
LOUDEN, R.B., *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings,* Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 2000.
LOWENTHAL, D., *El pasado es un país extraño*, Madrid, Akal, 1998.
LUDWIG, B., «Kant, Garve and the Motives of Moral Action», en *Journal of Moral Philosophy: An International Journal of Moral, Political and Legal Philosophy,* vol. 4, n. 2, julio de 2007, pp. 183-193. [p. 415/432]
LÜBBE, H., «Der Fortschritt und das Museum», en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften,* vol. 1, 1983, pp. 39-57.
LÜBBE, W. (ed.), *Kausalität und Zurechnung in komplexen kulturellen Prozessen,* Berlín-Nueva York, De Gruyter, 1994.
MADISON, B.J.C., «Is Justification Knowledge?», en *Journal of Philosophical Research,* vol. 35, 2010, pp. 173-191.
MAIZEL, B., «Why Talk if We Disagree», en *Critical Review: An Interdisciplinary Journal of Politics and Society,* vol. 17, n.os 1-2, 2005, pp. 1-12.
MANDELBAUM, M., «Concerning Recent Trends in the Theory of Historiography», en *Journal of the History of Ideas,* vol. 16, octubre de 1955, pp. 506-517.
MANGIAGALLI, M., «Energeia e Parousia: Ontologia dell»atto e metafisica della

presenza», en *Aquinas: Rivista Internazionale de Filosofia,* vol. 50, n. 2, 2007, pp. 743-762.
MANIATIS, Y.N., «Tragedy in Aristotle: Catharsis and Medicine», en *Skepsis: A Journal for Philosophy and Interdisciplinary Research,* vol. 18, n.os 1-2, 2007, pp. 173-187.
MANOUSSAKIS, J.P., «From Exodus to Eschaton: On the God Who May Be», en *Modern Theology,* vol. 18, n.º 1, enero de 2002, pp. 95-107.
MARKIE, P.J., «Rational Intuition and Understanding», en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition,* vol. 163, n.º 1, marzo de 2013, pp. 271-290.
MATES, B., *La lógica de los estoicos*, Tecnos, Madrid, 1985.
MAURER, C. y JAFFRO, L., «Reading Shaftesbury's *Pathologia*: An Illustration and Defence of the Stoic Account of the Emotions», en *History of European Ideas,* vol. 39, n. 2, marzo de 2013, pp. 207-220.
MAUSS, M. *Essai sur le don. Forme et raison de l»éxchange dans les societés archaiques,* París, PUF, 2007 [Edición en castellano en Mauss, M. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires-Madrid, Katz, 2009]. [p. 416/432]
MAY, R., «Tomorrow's taxonomy: collecting new species in the field will remain the rate-limiting step», en *Philosophical Transactions,* vol. 359, no. 1444, 2004, pp. 733-734.
MAYOS, G., *Ilustración y Romanticismo. Introducción a la polémica entre Kant y Herder*, Barcelona, Herder, 2004.
MCRAE, R., *Leibniz: Perception, Apperception and Thought,* Toronto, University of Toronto Press, 1976.
MEIER, G., *Schiller und Fichte: die Unterscheidung des Menschen von sich selbst als Thema der philosophischen Aufgabe im Denken der Freiheit des Selbstbewußtseins,* Fráncfort del Meno, Lang, 1993.
MENDIOLA, A., «Hayden White. La lógica figurativa en el discurso histórico moderno», en *Historia y Grafía*, n.º 12, enero-junio de 1999, pp. 219-246.
MENKE, C., «Le regard esthetique: affect et violence, plaisir et catharsis», en *Philosophiques,* vol. 23, n.º 1, primavera de 1996, pp. 67-79.
MEYER-ABICH, K.M., *Praktische Naturphilosophie. Erinnerung an einen vergessenen Traum,* Múnich, C.H. Beck, 1997.
MICHELL, R., «Emotions as Objects of Argumentative Constructions», en *Argumentation: An International Journal on Reasoning,* vol. 24, n. 1, 2010, pp. 1-17.
MILLER, G., «Kant and Berkeley: The Alternative Theories», en *Kant-Studien: Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft,* vol. 64, 1975, pp. 315-335.
MILLIGAN, J., «The treatment of an historical source», en *History and Theory,* vol. 18, pp. 177-196.
MINK, L.O., *Historical Understanding,* Ithaca, Cornell University Press, 1987.
MONTESQUIEU, Barón de (Charles-Louis de Secondat), *De l'esprit des lois,* tomo I, libro V, cap. I, París, Librairie de Lecointe, 1832.

MORAVCSIK, J., «Gefahren der Freundschaft und Begriffe des Ich», en *Conceptus: Zeitschrift für Philosophie,* vol. 20, 1986, pp. 3-19. [p. 417/432]

MORI, M., (Con traducción de Iacobelli, N.) «Kant and Historical Knowledge», en *Graduate Faculty Philosophy Journal,* vol. 34, n.º 1, 2013, pp. 21-42.

MOULAKIS, A. (ed.), *The Promise of History: Essays in Political Philosophy,* Nueva York, Walter de Gruyter, 1985.

MUGLIONI, J.-M., *La philosophie de l'histoire de Kant. La réponse de Kant à la question: Qu'est-ce que l'homme?,* París, Hermann, 2011.

MÜLLER-NIEBALA, D., «Die Gewalt der Vergleichung. Zur Freiheit in Schillers Kant-Lektüre», en *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft,* vol. 40, 1996, pp. 188-221.

MUNITZ, M.K., «Kantian Dialectic and Modern Scientific Cosmology», en *Journal of Philosophy,* vol. 48, mayo de 1951, pp. 325-337.

NOLAN, D., «Why Historians (and Everyone Else) Should Care about Counterfactuals», en *Philosophical Studies,* vol. 163, n.2, marzo de 2013, pp. 317-335 .

NOLTE, H.-H., *Weltgeschichte: Imperien, Religionen und Systeme 15.-19. Jahrhundert,* Viena, Böhlan, 2005.

NORA, P., *Les lieux de mémoire,* París, Gallimard, 1984.

NUSSBAUM, M.C., «Emotions as Judgment of Values», en *Yale Journal of Criticism,* vol. 5, n. 2, primavera de 1992, pp. 201-212.

—, «Kant and Stoic Cosmopolitanism», en *The Journal of Political Philosophy,* vol. 5, n. 1, 1997, pp. 1-25.

— y BRUNSCHWIG, J., *Passions and Perception: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind,* Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press, 1993.

—, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics,* Princeton, Princeton University Press, 1994.

OELE, M. «Passive Dispositions: On the Relationship between Pathos and Heksis in Aristotle», en *Ancient Philosophy,* vol. 32, n.2, otoño de 2012, pp. 351-368.

OLSON, T., *Milleniarism, Utopianism and Progress,* Toronto, Toronto University Press, 1982. [p. 418/432]

PALUMBO, M., «Das schöne Supplementum: Die Privatbibliothek von Leibniz», en *Studia Leibnitiana: Zeitschrift fuer Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften,* vol. 38-39, n. 1, 2006-2007, pp. 19-41.

PAUL, H., «Performing History: How Historical Scholarship Is Shaped by Epistemic Virtues», en *History and Theory,* vol. 50, n.º 1, febrero de 2011, pp. 1-19.

PEARL, J., *Causality: Models, Reasoning, and Inference,* Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

PEPPER, S.C., *World Hypotheses: A Study in Evidence,* Berkeley-Los Ángeles-Londres, University of California Press, 1970.

PIHLSTROM, S., «Solipsism: History, Critique and Relevance», en *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 17, n. 2, julio de 2008, pp. 268-271.

PLACEK, T. y MULLER, T., «Counterfactuals and Historical Possibility», en *Synthese,* vol.

154, n. 2, enero de 2007, pp. 173-197.
POLLOK, K. (ed.), *Locke in Germany: Early German Translations of John Locke. 1709-1761,* Nueva York, Thoemmes Continuum, 2004.
PORTER, D. H., «History as Process», en *History and Theory,* vol. 14, 1975, pp. 297-313.
POWELL, T.C., «Why Aristotle has no Philosophy of History?», en *History of Philosophy Quarterly,* vol. 4, julio de 1987, pp. 343-357.
PRINZ, J., *The Emotional Construction of Morals,* Oxford, Oxford University Press, 2007.
PRÜFER, T., *Die Bildung der Geschichte. Friedrich Schiller und die Anfänge der modernen Geschichtswissenschaft,* Colonia, Böhlau, 2002.
PUDER, M., «Kant und die Französische Revolution», en *Neue Deutsche Hefte,* vol. 20, 1973, pp. 10-46.
PUGH, D., *Dialectic of Love. Platonism in Schiller's Aesthetics,* Montreal y Kingston, McGill y Queen's University Press, 1996. [p. 419/432]
PURVIANCE, S.M., «Shaftesbury on Self as a Practice», en *Journal of Scottish Philosophy,* vol. 2, n. 2, 2004, pp. 154-163.
QUEVEDO, A., «Aristóteles en torno a la privación y la causalidad», en *Anuario filosófico*, vol. 30 n. 1, 1997, pp. 71-99.
RAJIVA, S., «Is Hypothetical Reason a Precursor to Reflective Judgment?», en *Kant-Studien,* vol. 97, pp. 114-126.
RAND, B. (ed.), *The life, Unpublished letters and Philosophical Regime of Anthony, Earl of Shaftesbury. Author of the «Characteristics»,* Londres-Nueva York, Swan Sonnenschein y Co. Lim.-The Macmillan Co., 1900.
RAULET, G., *Histoire et citoyenneté,* París, PUF, 1996.
REALE, G., *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, traducción de J.M. López de Castro, Barcelona, Herder, 2003.
REES, K. van, «The eighteenth-century literary field in Western Europe: The interdependence of material and symbolic production and consumption», en *Poetics,* vol. 28, n.os 5-6, 2000, pp. 331-348.
REGO, P. C., «Idealismo e refutaçao do idealismo na filosofia crítica de Kant», en *Kriterion: Revista de Filosofía,* vol. 54, n. 127, enero-junio de 2013, pp. 63-87.
RICKEN, F., «Ist Freundschaft eine Tugend? Die Einheit des Freundschaftsbegriffs der Nikomachischen Ethik», en *Theologie und Philosophie: Vierteljahresschrift,* vol. 75, n.º 4, 2000, pp. 481-492.
RIEDEL, M., «Historie oder Geschichte? Sprachkritik und Begriffsbildung in Kants Theorie der historischen Erkenntnis», en Mittelstraß, J. y Riedel, M. (eds.), *Vernünftiger Denken. Studien zur praktischen Philosophie und Wissenschaftstheorie,* Berlín-Nueva York, Walter de Gruyter, 1978, pp. 251-268.
ROGERSON, K.F., *Kant's Aesthetics: The Role of Form and Expression,* Lanham, University Press of America, 1986.
ROSS, S., «Justification, Moral Realism, and Expressivism», en *Philosophy Forum,* vol.

42, n. 1, 2011, pp. 21-33. [p. 420/432]
ROUSSEAU, J.J., *Oeuvres Politiques* en Roussel, J. (ed.), París, Bordas, 1989.
ROY, J., «Millenarisme et situationnisme», en *Philosophiques,* vol. 8, Printemps 1981, pp. 3-48.
RUDOLPH, U. y FÖRSTERLING, F., «The psychological causality implicit in verbs: a review», en *Psychological Bulletin,* vol. 121, 1997, pp. 192-218.
RUNIA, E., «Presence», en *History and Theory,* vol. 45, 2006, pp. 1-29.
RUSSELL, B., «History As an Art», en *Portraits from Memory and Other Essays,* Nueva York, Simon y Schuster, 1956, pp. 190-209.
SAFRANSKI, R., *Goethe&Schiller. Geschichte einer Freundschaft,* Múnich, Carl Hanser, 2009.
—, *Schiller. Oder die Erfindung des Deutschen Idealismus,* Múnich, Carl Hanser, 2004 [trad. cast., Safranski, R. *Schiller, o la invención del idealismo alemán*, Barcelona, Tusquets, 2006] .
SALLES, R., «Tiempo, objetos y sucesos en la metafísica estoica», en *Dianoia*, vol. 47, n. 49, 2002, pp. 3-22.
SARKAR, H., «Methodological Appraisal, Advice, and Historiographical Models», en *Erkenntnis: An International Journal of Analytic Philosophy,* vol. 15, noviembre de 1980, pp. 371-380.
SCHAFF, A., «Why History is Constantly Rewritten», en *Diogenes*, vol. 30, septiembre de 1960, pp. 62-74.
SCHONFELD, M., *The Philosophy of the Young Kant: The Precritical Project,* Oxford, Oxford University Press, 2000.
SCHWANITZ, D., «Das Kleid der Ehre hängt im Museum», en *Ethik und Sozislwissenschaften,* vol. 10, n. 3, 1999, p. 372.
SCHWEIGER, C., *Kategorische und andere Imperative zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785,* Stuttgart/Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1999.
SEGURA, L.F., «Expresividad y reflexión en Herder», en *Signos filosóficos,* vol. 10, julio-diciembre de 2005, pp. 289-311.
SEIFERT, A., *Cognitio historica*, Berlín, Duncker und Humblot, 1976. [p. 421/432]
SERGIO, E., «Shaftesbury e Hobbes», en *Rivista de Filosofia*, vol. 96, n. 3, 2005, pp. 405-426.
SHAPIRO, B.J., *A Culture of Fact: England 1550-1720,* Ithaca y Nueva York, Cornell University Press, 2000.
—, *Probability and Certainty in Seventeenth-Century England: A Study of the Relationships between Natural Science, Religion, History, Law, and Literature,* Princeton, Princeton University Press, 1983.
SIKKA, S., «On the Value of Happiness: Herder against Kant», en *Canadian Journal of Philosophy,* vol. 37, n. 4, diciembre de 2007, pp. 515-546.
—, *Herder on Humanity and Cultural Difference: Enlightened Relativism,* Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

SINCLAIR, N., «Expressivist Explanations», en *Journal for Moral Philosophy: An International Journal of Moral, Political and Legal Philosophy,* vol. 9, n. 2, 2012, pp. 147-177.
SIMMONS, A., «Leibnizian Consciousness Reconsidered», en *Studia Leibnitiana,* vol. 43, n. 2, 2011, pp. 169-215.
SKENE, M., «Seemings and the Possibility of Epistemic Justification», en *Philosophical Studies,* vol. 163, n. 2, marzo de 2013, pp. 539-559.
SLAATE, H.A., *Time and its End: A Comparative Existential Interpretation of Time and Eschatology,* Washington D.C., University Press of America, 1980.
SMITH, T., «Egoistic Friendship», en *American Philosophical Quarterly,* vol. 42, n. 4, 2005, pp. 263-278.
SPITZ, L.W., «The significance of Leibniz for Historiography», en *Journal of the History of Ideas,* vol. 13, junio de 1952, pp. 333-348.
STACHEL, T., *Der Ring der Notwendigkeit. Friedrich Schiller nach der Natur,* Gotinga, Wallstein, 2010.
STAMMEN, T (ed.), *Kant als politischer Schriftsteller,* Friburgo-Múnich, Ergon, 1999.
STAROBINSKI, J., «The idea of nostalgia», en *Diogenes*, vol. 54, verano de 1966, pp. 81-103. [p. 422/432]
STERN, R., «Does "Ought" Imply "Can"? And Does Kant Think it Does?», en *Utilitas: A leading Journal of Ethics,* vol. 16, n. 1, 2004, pp. 42-61.
STEUBER, K.R., «The Psychological Basis of Historical Explanation: Re-enactment, Simulation and the fusion of Horizons», en *History and Theory,* vol. 41, n. 1, pp. 25-42.
STOCKLEY, D., «Empathetic Reconstruction in History and History Teaching», en *History and Theory,* vol. 22, n. 4, 1983, pp. 50-65.
STOCKUM, T.C. van, «Christian Gottfried Körner als Berater Schillers», en *Neophilologus,* vol. 39, 1955, pp. 103-114.
SUTO, R., «Kant, Human Nature and Practical Rationality», en *Analysis and Metaphysics,* vol. 4, n. 1, octubre de 2005, pp. 235-238.
SYTSMA, S.E., «Agapic Friendship», en *Philosophy and Literature,* vol. 27, n. 2, 2003, pp. 428-435.
TAGLIACOZZO, G. y White, H.V. (eds.), *Giambattista Vico. An International Symposium,* Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1969.
TALISSE, R.B., «Does Value Pluralism Entail Liberalism?», en *Journal of Moral Philosophy: An International Journal of Moral, Political and Legal Philosophy,* vol. 7, n. 3, 2010, pp. 303-320.
TERUEL, P. J., *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Tecnos, Madrid, 2008.
THORPE, L., «The Realm of Ends As a Community of Spirits: Kant and Swedenborg on the Kingdom of Heaven and the Cleansing of the Doors of Perception», en *Heythrop Journal: A Bimonthly Review of Philosophy and Theology,* vol. 52, n. 1, enero de 2011, pp. 52-75.
TIETZEL, M., «War Cäsar ein Großer Mann?», en *Zeitschrift für allgemeine*

Wissenschaftstheorie, vol. 10, n. 2, 1979.

TIMMERMAN, J., «Value without Regress: Kant's Formula of Humanity Revisited», en *European Journal of Philosophy,* vol. 14, n. 1, 2006, pp. 69-93. [p. 423/432]

TRUEBA, C., «La interpretación intelectualista de la tragedia: Una discusión crítica», en *Tópicos. Revista de Filosofía (México)*, vol. 25, 2003, pp. 59-78.

TONNER, P., «Kant and Transcendental Arguments: A Question of Interpretation», en *Gnosis: A journal of Philosophic Interest,* vol. 9, n. 1, 2008, pp. 1-22.

TVERSKY, B., «Narratives of space, time, and life», en *Mind&Language,* vol. 19, n. 4, pp. 380-392.

TYLER, B., «Perceptual Entitlement», en *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. 67, n. 3, noviembre de 2003, pp. 503-548.

TURRI, J., «Is Knowledge Justified True Belief?», en *Synthese,* vol. 184, n. 3, febrero de 2012, pp. 247-259.

URREA, A.M., «Shaftesbury: *Sensus communis* y humor en la filosofía», en *Universitas Philosophica*, vol. 14, n. 28, 1997, pp. 11-28.

VALADEZ, J.M.M., «Catarsis y autodestinación», en *Laguna: Revista de Filosofía,* vol. 16, 2003, pp. 107-116.

VARGAS, C., «El papel del principio de continuidad de Leibniz en el desarrollo del cálculo infinitesimal», en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, vol. 47, ns. 120-121, enero-agosto de 2009, pp. 113-118.

VAUGHN, K.I., *John Locke: Economist and Social Scientist,* Chicago, University of Chicago Press, 1980.

VICO, G.B., *Opere*, a cura di Benedetto Croce e Giovanni Gentile, Laterza, Bari, 1914-.

VEITCH, S., *Moral conflict and legal reasoning,* Oxford-Portland, Hart Publishing, 1999.

VILLACAÑAS, J.L., «Crítica en Kant» en *Investigación y ciencia. Mente y cerebro,* n.º 4, Barcelona, 2003, p. 92.

—, *La formación de la «Crítica de la razón pura»*, Publicaciones del Departamento de Historia de la Filosofía, Valencia, Universidad de Valencia, 1980.

—, «Idealismo como Metafilosofía» en *Cuadernos de Filosofía y Ciencia,* n.º 4, Valencia, 1983. [p. 424/432]

—, *Res Publica. Los fundamentos normativos de la política,* Madrid, Akal, 1999.

VILMER, J.B.J., «De la possibilité a l'existence: Kant critique de Leibniz», en *Dialogue: Canadian Philosophy Review,* vol. 47, n. 2, septiembre de 2008, pp. 211-234.

VOEGELIN, E., *Die Neue Wissenschaft der Politik: Eine Einführung* [1952], Múnich, Opitz, P.J. Eric-Voegelin-Archiv, W. Fink, 2004.

VOGT, K., «Freundschaft, Unparteilichkeit und Feindschaft», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* vol. 49, n. 4, pp. 517-532.

VOLTAIRE, *Filosofía de la Historia*, estudio introductorio, traducción y notas de Martín Caparrós, Tecnos, Madrid, 1990.

—, *El siglo de Luis XIV*, México, FCE, 1978.

YOVEL, Y., «The Highest Good and History in Kant's Thought», en *Archiv für Geschichte der Philosophie,* vol. 54, 1972, pp. 258-283.

WASZEK, N., «Hume, History, and Hegel», en *Clio: A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History,* vol. 14, verano de 1985, pp. 379-392.
WEAVER, C.G., «What Could be caused Must Actually be caused», en *Synthese,* vol. 184, n. 3, febrero de 2012, pp. 299-317.
WEBER, M., «Über die Vergleichbarkeit metaphysischer Systeme: Der Fall Leibniz kontra Locke», en *Zeitschrift für philosophische Forschung,* vol. 59, n. 2, 2005, pp. 202-222.
WEINSHEIMER, J.C., *Eighteenth-Century Hermeneutics: Philosophy of Interpretation in England from Locke to Burke,* Nueva Haven, Yale University Press, 1993.
WENCES, S.M.I., *Teoría social y política de la Ilustración escocesa*, México-Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2008.
WERTZ, S.K., «Hume, History, and the Human Nature», en *Journal of the History of Ideas,* vol. 36, julio-septiembre de 1975, pp. 481-496. [p. 425/432]
—, «Hume and the Historiography of Science», en *Journal of the History of Ideas,* vol. 54, n. 3, julio-septiembre de 1993, pp. 411-436.
WESTPHAL, M., «Hegel's "Angst vor dem Sollen"», en *Owl of Minerva,* vol. 25, n. 2, primavera de 1994, pp. 187-194.
WEXLER, V.G., *David Hume and the History of England,* Filadelfia, The American Philosophical Society, 1979.
WINKLER, K.P., «"All is Revolution in Us": Personal Identity in Shaftesbury and Hume», en *Hume Studies,* vol. 26, n. 1, 2000, pp. 3-40.
WHITE, H. (ed.), *The Uses of History: Essays in Intellectual and Social History,* Detroit, Wayne State University Press, 1968.
—, «What Is Living and What Is Dead in Croce's Criticism of Vico», en White, H.V. (eds.), *Giambattista Vico: An International Symposium,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1969, pp. 379-389.
—, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism,* Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978.
—, *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation,* Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1987.
—, *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect,* Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999.
—, *The Fiction of Narrative: Essays on History, Literature, and Theory, 1957-2007,* edited and with an introduction of Robert Doran, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2010.
WHITE, M.G., *Foundations of Historical Knowledge,* Nueva York, Harper Collins, 1960.
WHITE, R., «Friendship: Ancient and Modern», en *International Philosophy Quarterly,* vol. 39, n. 1, 1999, pp. 19-54.
WHISTLER, D., «Post-established Harmony: Kant and Analogy Reconsidered» en *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion Metaphysical Theology and Ethics,* vol. 52, n. 2, junio de 2013, pp. 235-258. [p. 426/432]

WILEY, J., *Theory and Practice in the Philosophy of David Hume,* Hampshire y Nueva York, Palgrave McMillan, Houndmills, Basingstoke, 2012.

WILSON, E.O., «Taxonomy as a fundamental discipline», en *Philosophical Transactions,* vol. 359, n. 1444, 2004, p. 739.

WILSON, K.D., «Studies in the Formal Logic of Kant's Modal Functions of Judgment», en *Kant-Studien,* vol. 69, n. 3, 1978, pp. 252-273.

WOHLERS, C., *Kants Theorie der Einheit der Welt. Eine Studie zum Verhältnis von Anschauungsformen, Kausalität und Teleologie bei Kant,* Wurzburgo, Königshausen y Neumann, 2000.

WOIT, E., «Angst-Bedrohung-Friedenssicherung», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* vol. 32, 1984, pp. 214-225.

WOODRUFF, M.K., «Katharsis Revisited: Aristotle on the Significance of the Tragic Emotions», en *Newsletter for the Society for Ancient Greek Philosophy,* vol. 8, n. 2, 2007, pp. 3-11.

WOODRUFF, P., «Aristotle *Poetics:* The Aim of Tragedy», en *A Companion to Aristotle,* Agnostopoulos, G. (ed.), *Blackwell Companions to Philosophy,* Londres, Wiley-Blackwell, 2009, pp. 612-627.

WOOLF, D., *A global history of History,* Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

ZAMMITO, J.H., «A text of two titles: Kant's "A renewed attempt to answer the question: Is the human race continually improving?"», en *Studies in the History and Philosophy of Science,* vol. 39, n. 4, diciembre de 2008, pp. 535-545.

ZINGANO, M., «Amistad, unidad focal y semejanza», en *Apuntes filosóficos*, vol. 27, 2005, pp. 199-213. [p. 427/432]

Índice

Portada 2
Créditos 3
Nota del Editor 4
Índice 5
Cita 6
INTRODUCCIÓN. ¿QUÉ CABE HACER CON LAS HERENCIAS RECIBIDAS? 8
I. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN SCHILLER, FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN KANT 12
I.1. Signum rememorativum: despierte el alma y recuerde contemplando 25
II. CONTEMPLAR, ESPERAR, Y A VECES, DESESPERAR 60
II.1. Los sufrimientos del joven hombre civilizado y la increíble aplicación del nuevo método de la analogía 76
III. UN RESPETO. EL DISCRETO ENCANTO DEL ENTUSIASMO 108
III.1. El curioso precedente de los entusiastas del Delfinado (y su gran peligro para las buenas costumbres) 108
III.2. La existentia perennis y los orígenes del entusiasmo en Schiller 125
III.3. El patrón Montesquieu, o el sentimiento limitando el sentimiento 137
IV. FINALE PARADIGMATICO EN TRES MOVIMIENTOS: LA IMPORTANCIA [DIGNITATES] DE LOS BIENES EXCELSOS 177
IV.1. Explicación histórica y analogía en Schiller 177
IV.2. De los delitos y las faltas. De las virtudes y los vicios 187
IV.3. Toda la verdad y nada más que la verdad sobre los bienes excelsos 205
BIBLIOGRAFÍA 226